

نصفه من قديرات و العائد حذوت اى لم يبلغها فمرسان علم الاصول الى هذه الناحية من الزمان او المهر او المصير فمرسان
 هذا العلم الى كتاب الفنايه من الترتيب فيكون من وضع اخصار موضع التعمير وتعدية البلوغ بالي محله معنى الوصول والانتهاج
 قوله سميت بهذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع التعمير للكمال العنايه بتبنيه وقال قلت لما لقبوت الثاني لقبوت
 الاول فيقتضى بديه ما ذكر بعد التسمية الكتاب بالتوضيح فاجوبت وجوب التفسير اتمامه للشرح المذكور الموصوف
 بانه شرح لمشكلات التفتيح وفتح لمغلقاته وتمام مثل هذا الشرح مع اشتغاله على الانوار المذكورة يصلح سببا
 للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التفتيح قوله اليه يصعد اقتراح غريب واقتباس لطيف اتي بالتعمير قبل الذكر دلالة
 على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن لا سيما عند اقتراح الكلام في اصول الشريعة واشارته الى ان الله تعالى متعين
 المحاد اليه تعالى لا يقتصر الى اخصر من ذكره ولا يزيب الوجه الى غيره اذ له الفطية والجمال ومنه لعلنا ووالله اعلم
 ان الشارح في العلوم الاسلاميه يعني ان يكون منظم نظره ويقصد به جناب الحق تعالى وقدس فيقتصر على طلب مناه
 لا يفتت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمحار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل به لانا نقول كيف
 في العمل به من ان يذكر التسمية باللسان ويحيط بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزء من الكتاب وعلى كل تقدير
 يلزم الاضمحار قبل ذكر المرجع في الكتاب ونسعه وادكره من الاسفل الى العالي مكانا وجبه مقتير للتوجه الى العالي قدور وتزود
 من الحكمة بمنزلة اخر من التمرة ليقرب بين الحسن ووداعده بالتاد واللفظ مقر والا انه كثير ما يسيء جبا نظر الى الحق بحسنى والاعتبار
 حاجتي للفظ وادمنى يجوزنى وصفه التذكير والثاني قال الله تعالى كانتم عجا ربنا منقطع من عبارته ساقط على وجه
 الارض وقال الله تعالى كانتم عجا ربنا منقطع من عبارته ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانتم عجا ربنا منقطع من عبارته ساقط على وجه
 نعظم انها حج كدية ليس على حد مقروعة الا ان الحكم العيب بمنزلة العيب يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من جهة كبر
 فلا ينبغي ان يشك في اجمع كثر وركب وانما ليس كج كلب ورجب ففى قوله والحكم ان كان جمعا خزانة لا ينبغي ان يوصوب و
 ان كان بالعود قوله من جهه جال من الحكم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله ولا اله الا الله والله
 اكبر اذ قالها العبد عرج بها الملك الى السما فجاها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صالح الحج المنكر بان لا يتم
 ولا يستقر على شيء من ان التمرة نعم بالوصف كأمرة كوفية ولا ان التكمين للتكثير وهو مناسب لجميع واتحاد جميع محمودة بمعنى
 وجود مقابلة اكمل من نعمته وغيره بالتشاور والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاطمار وتعليم نعم قول الله عز وجل
 الحمد للسان كان بيان الحكم بها نسب واستخراج جميع مشرعة المادوسى مورد الشارة وتشرح وتشرح ما شرح الله لعباده من الدين
 اى المربوبين وحاصل الطريقة المعهودة الشارحة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستشارة المكننة بمنزلة روضات وجبات
 فاشبهت لها شرا عير وطريقة ان الى زلال الرحمة والرضوان بهذا الطريق ثبت لقبول العبادة الذى هو موجب اتمام
 الرحمن ومطلع انوار النيران ربح العبا التي هي اروع الابدان ونحو الاغصان فان القبول الاول ربح العبا والى ربح
 مطلع النفس اذ يتقوى لليل والنهار ويقابلها باليورد والعرب ترم ان الدبور ترجع ليجاب لتخصيصه في البهوات ثم تسوقه فاذا
 علا كفت حدة وتقبل العبا فوجبت بعضه على بعض حتى يصير كفا واحد ثم ينزل مطر نوى الاشجار والقبول الثاني

سميت هذا الكتاب
 بالتي صلى فعل عوا مض
 التثنية والله تعالى مستعمل
 ان يصح على الخطا
 كرهنا وع الشهور
 ولنا في قوله منا واذا
 لله الرحمن الرحيم
 الذي يصعد العلم الطيب
 افتر بالضمير قبل الذ
 ليدل على محضه في الد
 فان ذكر الله تعالى
 كيف يكون في الد
 عبدنا اودع الخ والكفوا
 واحسن انزله وويلق
 من ا ووقوه انه لق
 كبره ووقوه الطب
 للكم والكم انما رجعا
 وكل صبح نفق بينه بين
 ولذا بالتعجب في وصفه
 القدر كبير والثابت شوا
 نخل خاوية ونخل منقر
 من هو امل اصى لها
 من مشايخ الشرح
 ولهم وعها من قبول
 القبول مما في القبول
 لهول في الصبر

[illegible]

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

الفتاوى من جوار
الخطاب القاصد من اتقى الله الباطل
الخطاب اعلام الدين باجتماع
الخطاب اعلام الدين باجتماع
الخطاب اعلام الدين باجتماع

[illegible]

وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان کو تفویض کیا ہے اور اس کے لئے ہے۔

اصول الفقه و اصول الدين على ما هو عليه في كتابه
عقائد الاقبال و الحقائق عينية في بيانها و شرحها

الحرمین مکرمہ کو کونو عید الشریف کی طور پر مبارکباد
 ارمو تو خوش نامہ
 البرکات و دار السلام ہو کہیں عید الشریف کی طور پر مبارکباد
 ارمو تو خوش نامہ

مؤلف فيه زيادة مباحث
 المحقق واحد الإمام
 المحقق الملقب بحاج الإسلام
 ابن الحسين صاحب تحقيقات
 ملاية وثبوتات عاصفة
 منيرة بحل الكتب فيها
 دلائل كافية مسائل القبط
 ولا يخفى من منشئها باهنا
 السمر مفسر في الأبحر
 اختار في الأبحر العروة
 وفي السمر الإلهاب
 الأبحر في الأوقاف
 السمر واختار السمر في لفظ
 الوصل في الإلهاب لفظ
 الجمع كان الأبحر في الأبحر
 المعنى بطريق هو بلغ من سما
 من المطرق ولا يخفى هذا
 فلما السمر في الأبحر في الأبحر
 وطرق في الأبحر في الأبحر
 لفظ الجمع وسميت بتقدير
 المحقق في الأبحر في الأبحر
 يتبع به في الأبحر في الأبحر
 طالبه في الأبحر في الأبحر
 أنه هو الأبحر في الأبحر
 في الأبحر في الأبحر في الأبحر
 في الأبحر في الأبحر في الأبحر
 في الأبحر في الأبحر في الأبحر

فحينئذ نشق نفس السمع الى التعريف ليعتبر العلم عندنا قال الحسن بن النعمان في قوله اصول الفقه غناء السامع عن السوال لم قال
عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصل الحق لقب لهذا الفن نقول عن مركب اضافي فاعلم اعتبار تعريف تقدم
لبعضهم التعريف للتعلي نظر الى ان المعنى هو الحق في الاعلام وانه من الاضافي بخبره ليس من المركب والمعه قدم الاضافي
نظر الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما هو في التعريف للقب فان قدم تفسيره امكن فكره في القبي كما قال الحسن بن
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاشارة الى ايراد تفسيره مارة في القبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب لما كان
اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا عند قصد المعنى القبي مفردا كعبه الله قال فغيرها ولا باعتبار الاضافة بتأنيث الغنيم
وقال فالان تعريف باعتبار ان لقب علم مخصوص بتذكيره والقب علم غير مخرج او ذوم واصل الفقه علم لهذا الفن شعر بكونه من
الفقه الذي بنظام لهامش وسجاة العاد وذلك مع قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضان وهو الاصول
وتعريف المضان اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البديهة فمرة وقت معرفة الكل على معرفة
اجزائه فيحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها منبر له الخبر والعسوى الا انهم لم يتعمدوا العلم بان معنى اضافة اشتق
وما في معناه اجتمعا من لمضان بالمضان اليه باعتبار مفهوم لمضان مثلا وليس له ان يتخلص بها باعتبار كونه وليلا
سليها فاصل الفقه ما يخص بين حيث انه متي عليه ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يستعمل عليه الشيء من
حيث انه يتبين عليه وهذا السيد يخرج اوله الفقه مثلا من حيث هي تنبى على علم التوحيد فانها من الاصول فخرج الاصول
وقيد استثنائية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثير المحذون لشدة معرفه ثم نقل الاصل في المعرفة الى معان اخر مثل
المرجع والقاعدة الكلية والذليل فذهب بعضهم الى ان المراد بهما الذليل وأشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
في العدول اليه لان الاعتبار كما يستعمل المحكي كابتداء السقف على الجدران وابتداء اعلى الجدار على ساسه واعصان
الشجرة على وحيته كذلك استعمل الاعتبار على كابتداء الحكم على وليه فمما يحيل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي
هو معنى عقلى يعلم ان الانشاء منها عقلى فيكون اصول الفقه ما يتبين هو عليه ومستند اليه ولا معنى مستند العلم فثبتنا هذا وليه
وبهذا استدعى ما يقال ان المعنى العرفي عن الذليل مراد قطعنا في حاجته الى حبله بالمعنى اللغوي الشاغل للفقه غير فان
قلت اننا لا نعلم في هذا فقهنا وهو عقلى قطعا قلت ارادوا بالابتداء المحكي كون الشجرين محسوسين ورجل في مثل اعتبار
السقف على الجدران وابتداء السقف على الشجرين منه كالفضل على المصدر او ما هو المعبر في العرف من ان ابتداء
السقف على الجدران بمعنى كونه بنا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس مع يخرج مثل ابتداء الفضل على المصدر من المحسوس
ولا يدخل في العقل تفسيره وانما ان ترتب الحكم على وليه لا يصح تفسيره الاستدلال العقلى وانما هو مثال للقطع بان ابتداء
الحج على حقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على مظهرها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتداء
عقلى قوله انه اعلم ان تعريف الحقيقة المأثمة ان يكون لها تحقيق وشعور مع قطع النظر عن اعتبار العقل اول الاصول
المأثمة بحقيقة اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج لبعض الاجزاء الى البعض او كانت مركبة والثانية المأثمة
الا اعتبارية اي الحكمية بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بانها اسام غير احتياج الا لوضع

اما في هذا الموضع

الإلهام في القرآن الكريم

والمضائق التي
تتضمنها

مجلس شورای عالی قضاة

مجلس شورای اسلامی

الحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم

[Faint handwritten text, possibly "الشيخ"]

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

9

۱۰۰

الحرف الماسي

کمالیہ

اجزاء اور بنیادیں

بنامه با اعتبار روز یکشنبه

الحکومت

و الجمن

ابن سناء
الاسماء

الاولیٰ

سنة المائتين
وخمسة

الى البعض كما اصل الموضوع بانها اشئ منع وصفت ابتداء الغير عليه والفقهاء المومنون بازار المسائل المخصوصة وكش المومنون بازار
 الحكمي للمعتدل على اكثره المختلفة بحقيقة والنوع الموضوع بازار الحكمي المقول على اكثره المتفقة بحقيقة في جواب ما هو كاشف عن كبرية
 من عدة امور لانها في كون بعض الماهيات الاعتبارية بساطة على ان اشئ انها انما يقال لها الامور الاختيارية لا الماهيات الاعتبارية
 او تمسك فيقول يا فتى الموضوع لموضع بانها ارجا ان ان يكون لها بية حقيقة اولاد على الاول ان يكون متعلقة بنفس حقيقة ذلك اشئ
 او وجودا واعتبارا من تعريف الماهية احصاء على الاسم حيث انها ما بية حقيقة تعريف حقيقة بية تصور الماهية في الزمن بالذات
 كلها او بعضها او الماهيات او بالمرتب بما وتعرف بمفهوم الاسم والتعلق الواقع فوضع الاسم بازاره تعريف اسمى ليقيد بشئ
 ما وضع الاسم بازاره بلطف اشئ لقولنا انفسنا الاسماء بلطف على التفصيل مادل عليه الاسم اجمالا لقولنا الاصل ما
 يبتغي عليه غيره فتعرف الماهيات لا يكون الا اسميا اولا فتاويلها لمفهومات وتعرف الموجودات قد يكون اسميا وقد
 حقيقيا اولا لمفهومات وحقائق فان قلت طائفة عبارة متعربان تعريف الماهيات استقيمة حقيقة البية كما ان تعريف
 الماهيات الاعتبارية اسمى لنتية قلت في الجهد عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية استقيمة قد يؤخذ من حيث
 انها حقيقة سمي الاسم وما به الثابتة في نفس الامر وتعرفها بهذا الاعتبار حقيقيا لنتية لانه جواب لما التي تطلب حقيقة وهو
 متاخة عن بل لسط الطالبة لوجود اشئ المتاخة عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها
 مفهوم الاسم ومتعلق الواقع عند وضع الاسم وتعرفها بهذا الاعتبار اسمى لنتية لانه جواب عن ما التي تطلب مفهوم الاسم
 متعلق الواقع ونها التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك اشئ بان يكون متعلق الواقع نفس حقيقة وقد يكون غير ما لو لم
 بانه قد تجد تعريف اسمى وحقيقة الا انه قيل العلم بوجود اشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجود حقيقة مثلا تعريف اشئ في مباحث
 الهندسة بشكل خطية ارفع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريف حقيقيا فهو له وشرط كلا التعريفين ان
 الحقيقي والاسمي الطردو العكس اما الطردو فهو صدق المحدود وعلى ما صدق عليه المحدود وكليا اى كل ما صدق عليه المحدود
 صدق عليه المحدود ومعنى قولهم كلما وجد المحدود فبالطردو يصير المحدود نفعا عن فعل غير المحدود وفيه واما العكس
 فافادة بعضهم من عكس الطردو بحسب تقسيم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية البية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و
 بالعكس كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كلما صدق عليه المحدود وصدق
 اى عكسا لقولنا كلما صدق عليه المحدود صدق عليه المحدود فصار حاصل الطردو حكما كليا بالمحدود وعلى المحدود حكما كليا بالمحدود
 المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى وفسره بانه كلما اتفق المحدود على كذا لم يصح عليه المحدود على كذا
 فصار لعكس حكما كليا بالحدود وعلى ما ليس بسجد والمحصل واحد وهو ان يكون المحدود جامعا لافراد المحدود وكلها قوله لا شك ان
 تعريف الاصل تعريف اسمى لانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو اشئ منع وصفت ابتداء
 الغير عليه او محتاج الغير اليه ونها لا دخل للمنى بيان فساد التعريف او عدم الاطر او فساد اسميا كان او غيره نفى كجملته
 الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد او لا يصدق ان كل محتاج اليه هل لان يحتاج اليه اشئ اما داخل فيها وخارج عنه والاول
 اما ان يكون وجود اشئ معه بالقوة وهو المادة كاختصاص السير او بالقل وهو الصورة كالمهية لاسيرته لانه الثاني

واما كلما لم يبين اطر داي كما
 صدق عليه المحدود غير مطرد
 والاصل في الاصل في تعريف
 تعريف الماهيات اسمى لنتية
 ولوقب حيوان كاشف لنتية
 ولا شك ان تعريف الاصل
 اسمى لنتية ان لفظ الاصل
 في وضع فانه من الذي ذكره
 المحصول للغير لانه في الاصل
 لا يخلو على لفظ الاصل
 لا يخلو على لفظ الاصل
 العلية الفاعلية والصورة
 بالصورة والفاعلية والعلية
 الفاعلية والصورة والعلية
 مثلا فليس ان هذا التعريف صادقا
 على هذه الاشياء كونهما متاخا
 لهما والمحدود لا يصدق عليه
 لان شيئا من هذه الاشياء
 لا يصدق عليه هذا التعريف
 الا

والتوفيق
والنفسانية والجهليات كما
تكون فرفرة الالهة من الاعتراف بآيات الله تعالى
ومعونة الهه ما يعطيه من الوفاء وحسن
القانون كانه في الحق والبر والعدل والرحمة
التي هي الحجة في القلوب التي لا تدرك بالحواس
وما عليه من الجليلات التي لا تدرك بالحواس
الدون بالقدر الذي لا يدرك بالحواس
فقد ابداه ما عليه ان الدون الذي لا يدرك
بالاحكام التي لا تدرك بالحواس
منها ما هو الدون الذي لا يدرك بالحواس
انطق على الحكم

اخر اى نسبة اليه بالاجاب والى اصطلاح الاموال على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتناء او التخليص
 وفى اصطلاح المطلق على اذكر النسبة واقعة وليست بواقعة كبرى قصد يقاوم وليس بسبب او بهنا لانه علم والعقل ليس علما
 بالعلوم الشرعية ولا يحتقون على ان الشافى انما ليس بمبراد والا لكان ذكر الشرع والعلية كذا ريل المراد النسبة التامة
 بين الامر من ان العلم بها تصديق وغيره بالصدق والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويتبقى التصديقات فيكون التصديقات
 من التصديق بالتصديق بالعلمية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الاول ان التخصيص بالية نسبت فى الشرع على تلك التخصيصا
 وفوائد الشهود ظاهرة على هذا التقدير والموجود ان يراد بالحكم بهنا اصطلاح الاصول فاحتاج الى تبيين فى تبيين فوائد القيد
 وقعت فى تقرير مراد القوم قد سبب الى المراد بالشرعية بما يتوقف على الشرع ولا يدرك كولا خطاب الشارع والا احكام
 بهنا ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله
 ووجوب تصديق البنى عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه
 وعلى التصديق بنبوة البنى عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف ثبوت هذه الاحكام على الشرع لزم الدور والتقدير
 يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال خطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم
 المفسر بالخطاب قد علم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولتأمل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان وكجوه
 سواد اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعته البنى عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع البنى عليه الصلوة
 والسلام على الايمان بالله تعالى ووصفاته وعلى التصديق بنبوة البنى عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه
 على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجودها غاية انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف
 لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرع
 المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما على يتعلق بهما فالتقدير بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة
 واما انما يصح على تقدير الشافى لو كان الحكم لمصطلح شافيا للنظري وفيه كلام سيح قوله من اولها اى العلم بالحاصل
 قد توهم ان قوله من اولها متعلق بالاحكام من لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام احصا من اولها تفصيلية وان لم يكن
 علم المقلد حاصل من الاول فذبح ذلك بانه متعلق بالعلم بالا بالاحكام اذ احاصل من الاول هو العلم بالاشياء لا ان
 نفسه على انه اريد بالحكم خطاب فهو تقديم لا يحصل من شئ ومضى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم الحكم فليعلم
 كان مستند الى قول المجتهد مستند الى علمه مستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل بقيد الاول بالتفصيلية
 لان العلم بوجوب الشئ بوجوده المتفق عليه لعدم وجوبه لوجود الشافى ليس من لفظة قوله ولا شك انه كره زعم ابن ابي حبيب
 الى ان حصول العلم بالاحكام من الاول قد يكون بطريق المفردة كعلم جبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون
 بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقهما اصطلاحا فلا بد من نية قيد الاستدلال والاستنباط
 اخر اذ عرفت ولم توهم انه اخر ان علم المقلد فخرم بانه كره خروج قوله من اولها تفصيلية فان قيل حصول العلم من الدليل
 مشعر بالاستدلال الاول فانه لذلك ان يكون العلم ما هو ذوقه عن الدليل فتخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام

ثم انما هو
 الشرعى لا نظري
 والمراد بالاحكام
 من العلم بالاشياء
 النظرى كعلم جبريل
 حجة وقوله من اولها
 اى العلم بالاشياء
 الموصوفات بما هو
 المتصف به بما هو
 الاربعون من القيد
 لا يقتضى ان
 يخرج قول المجتهد
 من تلك الادلة
 المتضمنة وفوقه
 التفصيلية من حسن
 بما لا يجب اليه كما لم يفتقر
 والثالث في وقت
 زوايا اى حجبها
 هذا قوله بالاستدلال
 ولا شك انه

هذا ما قلنا في الاستدلال بالتمسك بما علم التزمنا ان دفع الوجوه والبيان دون الاحتراز وشكنا في
 التعريفات فقولنا في الامتناع الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بانفس المكلفين
 تعريف للمعنى الشرعي المتعارف بين الاصوليين والالحام الماخوذ في تعريف الماخوذ في تعريف الله وحيث ان تعريف
 لروان اشري قيد انما على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفنا للحكم الشرعي انما هو اى بعض الاشياء وكل ذلك علم
 نفسه كيتمة فتقول عرف بعض الاشياء الحكم الشرعي خطاب الله تعالى بانفس المكلفين وخطابه في اللغة توجيه
 الكلام نحو الغير لانهم انما نقل الى ما يقع به الخطاب وهو منها الكلام النفسى الانلى ومن يوجب الى ان الكلام لا يسمي الا بال
 خطابه فسر خطاب الكلام بالوجه لانهم او الكلام المقصود منه انما من شىء في نفسه وفى تعلقه بانفس المكلفين
 تعلقه بفعل من افعاله والى وجهكم صلا او الخطاب متعلق بجميع الافعال فدخل في احد خواص البنى عليه صلوة
 والسلام كاجته ما فوق الرابع من اقسامه وخرج خطاب الله تعالى عن احوال ذاته وصفاته وتزبياته وغير
 ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة خطاب الى الله تعالى بل على ان لا حكم الا بعباده وانه وجب اطاعته
 البنى عليه الصلوة والسلام واولى الامر والسيوف خطابهم ايضا حكم الانا نقول انما وجب اطاعتهم بما يجب الله
 تعالى اياها فلا حكم الا حكمهم على ما شرع على ما شرع بانفسه لا بد من فعل فيه انقص له احوال المكلفين
 وافعالهم والاضمار المتعلقه باعمالهم قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون مع انها ليست احكاما فريد على التعريف
 فيخصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد الحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق خطاب بالافعال فى انقص
 والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير او التخيير بافعال فعل والى ذلك الحلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل
 من منع المنع عن الترك وهو الايجاب وبدونه هو الذنب والطلب لترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم وبدونه هو الكراهة
 وقد يوجب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الاحتية مراد معنى خطاب الله تعالى المتعلق
 المكلف من حيث هو فعل المكلف ليس تعلق خطاب بالافعال فى صورة انقص من حيث انها افعال المكلفين وهو
 ظاهر قوله وقد زادوا بعض التوضيح لتعريفنا على هذا التعريف ثلثة اوجه الاول ان خطاب عندكم قديم او حكم حاش
 لكونه متصفا بالحصول للعباد كقولنا حدث لمرء بعد ما لم تكن حلالا ولا كونه معللا باحداث كقولنا حدثت بالتحكاح
 وحرمت بالطلاق الثانى انه يشمل على كلية او هو للتشكيك والترديد فعينا فى التعريف والتحديد الثالث انه
 غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وابعاديتها لاجابة عنهما والمص
 ايجل في تفسير خطاب الوضعى ذكره لمانوية فاجاب الاشاعرة من الاول بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد العدم
 بل المتعق بذلك هو التعلق والمعنى تعلق اكل به بعد الحكم متعلقا ومنع تعليل الحكم باحداث بمعنى تاثير احداث فيه
 بل معناه كون احداث اماره عليه معفاه او لعل اشريه امارات ومعرفات الاموريات وموثرات واثبات
 اماره ومعرفه لاقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان او ههنا التقدير المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق لا
 ونوع له تعلق لا تخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد دون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم وزادوا

هذا ما قلنا في الاستدلال بالتمسك بما علم التزمنا ان دفع الوجوه والبيان دون الاحتراز وشكنا في
 التعريفات فقولنا في الامتناع الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بانفس المكلفين
 تعريف للمعنى الشرعي المتعارف بين الاصوليين والالحام الماخوذ في تعريف الماخوذ في تعريف الله وحيث ان تعريف
 لروان اشري قيد انما على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفنا للحكم الشرعي انما هو اى بعض الاشياء وكل ذلك علم
 نفسه كيتمة فتقول عرف بعض الاشياء الحكم الشرعي خطاب الله تعالى بانفس المكلفين وخطابه في اللغة توجيه
 الكلام نحو الغير لانهم انما نقل الى ما يقع به الخطاب وهو منها الكلام النفسى الانلى ومن يوجب الى ان الكلام لا يسمي الا بال
 خطابه فسر خطاب الكلام بالوجه لانهم او الكلام المقصود منه انما من شىء في نفسه وفى تعلقه بانفس المكلفين
 تعلقه بفعل من افعاله والى وجهكم صلا او الخطاب متعلق بجميع الافعال فدخل في احد خواص البنى عليه صلوة
 والسلام كاجته ما فوق الرابع من اقسامه وخرج خطاب الله تعالى عن احوال ذاته وصفاته وتزبياته وغير
 ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة خطاب الى الله تعالى بل على ان لا حكم الا بعباده وانه وجب اطاعته
 البنى عليه الصلوة والسلام واولى الامر والسيوف خطابهم ايضا حكم الانا نقول انما وجب اطاعتهم بما يجب الله
 تعالى اياها فلا حكم الا حكمهم على ما شرع على ما شرع بانفسه لا بد من فعل فيه انقص له احوال المكلفين
 وافعالهم والاضمار المتعلقه باعمالهم قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون مع انها ليست احكاما فريد على التعريف
 فيخصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد الحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق خطاب بالافعال فى انقص
 والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير او التخيير بافعال فعل والى ذلك الحلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل
 من منع المنع عن الترك وهو الايجاب وبدونه هو الذنب والطلب لترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم وبدونه هو الكراهة
 وقد يوجب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الاحتية مراد معنى خطاب الله تعالى المتعلق
 المكلف من حيث هو فعل المكلف ليس تعلق خطاب بالافعال فى صورة انقص من حيث انها افعال المكلفين وهو
 ظاهر قوله وقد زادوا بعض التوضيح لتعريفنا على هذا التعريف ثلثة اوجه الاول ان خطاب عندكم قديم او حكم حاش
 لكونه متصفا بالحصول للعباد كقولنا حدث لمرء بعد ما لم تكن حلالا ولا كونه معللا باحداث كقولنا حدثت بالتحكاح
 وحرمت بالطلاق الثانى انه يشمل على كلية او هو للتشكيك والترديد فعينا فى التعريف والتحديد الثالث انه
 غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وابعاديتها لاجابة عنهما والمص
 ايجل في تفسير خطاب الوضعى ذكره لمانوية فاجاب الاشاعرة من الاول بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد العدم
 بل المتعق بذلك هو التعلق والمعنى تعلق اكل به بعد الحكم متعلقا ومنع تعليل الحكم باحداث بمعنى تاثير احداث فيه
 بل معناه كون احداث اماره عليه معفاه او لعل اشريه امارات ومعرفات الاموريات وموثرات واثبات
 اماره ومعرفه لاقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان او ههنا التقدير المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق لا
 ونوع له تعلق لا تخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد دون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم وزادوا

سنة التعريف ق. المحرر ويحمله شامل الحكم الوضعي فقال بالافتقار أو التخيير أو الترفع أي وضع الشارع وحمله
وآجاب بعضهم بأن لا علم أن خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وإن صطلح غيرنا على تسمية حكما فلا مشاخذ معه عليه
تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروج عن أحد فان مرادنا من الافتقار والتخيير نعم من الصريح والضمي خطاب الوضع
من قبل البعض أي بمعنى سببية الكدوك وجوب المصلحة عنده بمعنى شرطية الطمارة وجوبه في المصلحة أو حرمة المصلحة
بمعنى ما تقيده الخباثة بغيره المساو ومعهما أو وجوب ازالتها حاله المصلحة وكذا في جميع الأسباب والشرط والموا
ووجوب المصلحة إلى أن الحق زيادة التقيد لأن خطاب نوعا كلفي ووضع فكذا ذكر أحد ما وجب ذكر الآخر فلا وجه
سجل الوضع وافتقار الافتقار أو التخيير أي في التكليف لا في المضمونان بخلافه ان ولزوم أحدهما للآخر
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خيرة بانه لا توجيه لهذا الكلام أصلا أو لا فلا نكفهم منع من خطاب نوع
حكما ويصطلح على تسمية بعض قسم خطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف
يصح ما تأتينا فلا يمنع كونه خارجا عن التعريف ويحمل خطاب التكليف في أهم منه شاملا لما في ضرر في تعاريفهم
بل كيف تحيد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من خطاب الوضع يتعلق بشي فليس سماع بل في أن المفهوم
الخطاب يتعلق بشي بشي كونه سببا أو شرطا أو مانعا قوله المضمون من ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله
تعالى راجع إشارة إلى الحكم الشرعي المصود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم الجمع أن هذا
التعريف للحكم عند البعض من الشرع عند البعض فلا خلاف لا حد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي
فإن المصريح بذلك أن هذا تعريف للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيد مقيد آخر فالوجوب
الايان ونحوه وإذا كان تعريف الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالكان
أحد أهم من المجدد والتبادله مثل وجوب الايمان مع أن المجدد لا يتناول وجب لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم
به الذي على تقدير أن يكون خطاب الله ناهي تعريف الحكم الشرعي هنا ولعل إلى آخره خطاب الله المتعلق بل الحكم وال
الكان ذكر الشرع كمر للسابق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فإن قيل
فقد غل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع أنه ليس من لفظة قلنا يخرج بقيد عليه قوله المقتضا ويريد
الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فثبت بالخطاب من الوجوب وأخرته ونحوها وهو مجاز لغوي حيث أطلق
أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به قوله ليرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم كجواب بعض الأدلة
أن المقصود تعريف الحكم اصطلاح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب وأخرته وغيرهما مما هو مشهور

على ما في المتن من أن خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وإن صطلح غيرنا على تسمية حكما فلا مشاخذ معه عليه
تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروج عن أحد فان مرادنا من الافتقار والتخيير نعم من الصريح والضمي خطاب الوضع
من قبل البعض أي بمعنى سببية الكدوك وجوب المصلحة عنده بمعنى شرطية الطمارة وجوبه في المصلحة أو حرمة المصلحة
بمعنى ما تقيده الخباثة بغيره المساو ومعهما أو وجوب ازالتها حاله المصلحة وكذا في جميع الأسباب والشرط والموا
ووجوب المصلحة إلى أن الحق زيادة التقيد لأن خطاب نوعا كلفي ووضع فكذا ذكر أحد ما وجب ذكر الآخر فلا وجه
سجل الوضع وافتقار الافتقار أو التخيير أي في التكليف لا في المضمونان بخلافه ان ولزوم أحدهما للآخر
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خيرة بانه لا توجيه لهذا الكلام أصلا أو لا فلا نكفهم منع من خطاب نوع
حكما ويصطلح على تسمية بعض قسم خطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف
يصح ما تأتينا فلا يمنع كونه خارجا عن التعريف ويحمل خطاب التكليف في أهم منه شاملا لما في ضرر في تعاريفهم
بل كيف تحيد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من خطاب الوضع يتعلق بشي فليس سماع بل في أن المفهوم
الخطاب يتعلق بشي بشي كونه سببا أو شرطا أو مانعا قوله المضمون من ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله
تعالى راجع إشارة إلى الحكم الشرعي المصود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم الجمع أن هذا
التعريف للحكم عند البعض من الشرع عند البعض فلا خلاف لا حد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي
فإن المصريح بذلك أن هذا تعريف للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيد مقيد آخر فالوجوب
الايان ونحوه وإذا كان تعريف الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالكان
أحد أهم من المجدد والتبادله مثل وجوب الايمان مع أن المجدد لا يتناول وجب لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم
به الذي على تقدير أن يكون خطاب الله ناهي تعريف الحكم الشرعي هنا ولعل إلى آخره خطاب الله المتعلق بل الحكم وال
الكان ذكر الشرع كمر للسابق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فإن قيل
فقد غل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع أنه ليس من لفظة قلنا يخرج بقيد عليه قوله المقتضا ويريد
الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فثبت بالخطاب من الوجوب وأخرته ونحوها وهو مجاز لغوي حيث أطلق
أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به قوله ليرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم كجواب بعض الأدلة
أن المقصود تعريف الحكم اصطلاح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب وأخرته وغيرهما مما هو مشهور

على ما في المتن من أن خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وإن صطلح غيرنا على تسمية حكما فلا مشاخذ معه عليه
تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروج عن أحد فان مرادنا من الافتقار والتخيير نعم من الصريح والضمي خطاب الوضع
من قبل البعض أي بمعنى سببية الكدوك وجوب المصلحة عنده بمعنى شرطية الطمارة وجوبه في المصلحة أو حرمة المصلحة
بمعنى ما تقيده الخباثة بغيره المساو ومعهما أو وجوب ازالتها حاله المصلحة وكذا في جميع الأسباب والشرط والموا
ووجوب المصلحة إلى أن الحق زيادة التقيد لأن خطاب نوعا كلفي ووضع فكذا ذكر أحد ما وجب ذكر الآخر فلا وجه
سجل الوضع وافتقار الافتقار أو التخيير أي في التكليف لا في المضمونان بخلافه ان ولزوم أحدهما للآخر
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خيرة بانه لا توجيه لهذا الكلام أصلا أو لا فلا نكفهم منع من خطاب نوع
حكما ويصطلح على تسمية بعض قسم خطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف
يصح ما تأتينا فلا يمنع كونه خارجا عن التعريف ويحمل خطاب التكليف في أهم منه شاملا لما في ضرر في تعاريفهم
بل كيف تحيد مفهوم العام والخاص على أن قوله المفهوم من خطاب الوضع يتعلق بشي فليس سماع بل في أن المفهوم
الخطاب يتعلق بشي بشي كونه سببا أو شرطا أو مانعا قوله المضمون من ذكر في بعض المختصرات أن الحكم خطاب الله
تعالى راجع إشارة إلى الحكم الشرعي المصود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم الجمع أن هذا
التعريف للحكم عند البعض من الشرع عند البعض فلا خلاف لا حد من الأشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي
فإن المصريح بذلك أن هذا تعريف للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيد مقيد آخر فالوجوب
الايان ونحوه وإذا كان تعريف الحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالكان
أحد أهم من المجدد والتبادله مثل وجوب الايمان مع أن المجدد لا يتناول وجب لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم
به الذي على تقدير أن يكون خطاب الله ناهي تعريف الحكم الشرعي هنا ولعل إلى آخره خطاب الله المتعلق بل الحكم وال
الكان ذكر الشرع كمر للسابق من أن الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فإن قيل
فقد غل في الأحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع أنه ليس من لفظة قلنا يخرج بقيد عليه قوله المقتضا ويريد
الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فثبت بالخطاب من الوجوب وأخرته ونحوها وهو مجاز لغوي حيث أطلق
أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به قوله ليرد عليه إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم كجواب بعض الأدلة
أن المقصود تعريف الحكم اصطلاح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب وأخرته وغيرهما مما هو مشهور

[illegible][illegible]

9th

شامل العلم من دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبها اذ وجدها في النحل والتكبر اى حرمتها او كراهتها واشبه ذلك لانها
احكام لا تدرك لولا خطاب اشهر على ابراهيم بنار على ان لا يدخل العقل في ذلك الاحكام مع ان العلم مبني على علم الاقدار
لا على علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام علمية بالمعنى المذكور وهو محتمل ولا سيما لما ذكره اخلاق والمكانات
نفسانية جعل المصالح كمنها وقبحها من علم الاعتلاق وقد مر في سابق فنيما سبق بانها تدور عملا على معرفة النفس بالها واما علمها بالخروج
علم الاخلاق وبيان معرفة النفس بالها واما علمها من الوجدانيات اى الاعتلاق الباطنة والمكانات النفسانية علم الاقدار
ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره في اوله من قبل اعمليه هنا قوله ولا يراود عليه المصطلح بين المشافيه ان العلم
بالاحكام انما يسمى فقهيا اذا كان حصوله بطريق الفهم والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتر
كونه من الدين بالعبادة بحيث علمه المتدين وغيره لا يدين الفقه مصطلحا ولا بهذا انكر ان قيد الكتاب والاستدلال بالانعام
قيد في الحصول للاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالعبادة وقال هو اثر ازمن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسه
ختمها بمعنى انه لا يدخل في معنى الفقه ولا يدرج في مارج الا ان القيد اعلمية لا بمعنى انه لو لم يتجزئه لزم ان يكون العالم بمجرى وجوب
فقيهها على ما فهمه المصالح فاعترض منع لزوم ذلك بنا على ان الفقيه من الفقه والفقه ليس علميا بعض الاحكام وان قل
حتى يكون العالم بمبدأ أو مستلتمين فقيها بل العالم بمبدأ مسألة غريبة استدلالية وحده لا يسمى فقيها ثم اذا كان مصطلحا علم
ان العلم بغير ديات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخرجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد اخرج لها ضائعا ولا القول بانها
من الفقه صحيحا عندهم ولا المصطلح على ذلك صاحبها للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراود بالاحكام اعتراض على تعريف
الفقه بان للراود بالاحكام انا الكل اى المجموع والاكل واعدوا البعض النسبة معنيته الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلقا وان كل والاقسام باسمها باطلة انا الاول فلان احوادث وان كانت متمايزة في نفسها بالفقه
وارتكابها لا انها اكثر منها لعدم تقاطعها واهت الدنيا وغيره اقله تحت حصر احاصرين وضبط المتجدين وهو المعنى
لقولنا لا اتحادا متشاوي فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لانه لا غنا بها بجميع الاختلاف
الاحداث اختلافها لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يكون بعض
الاحكام كما لك رحمه الله عن الرعيين مسئلة فقال في مسئلة وتلثين الما ادرى واما الثالث فلان لكل مجموع لكسبة واثبات
الكل لا يثبت لكل كسبة لسوء المضافه اليه من نصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر ان المصالح ان يراود اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق نصف
وهو اعم من مجموع واما الرابع فلا يمتثل ان يكون العالم بمسئلة أو مستلتمين من الدليل فقيها وليس كذلك مصطلحا

[illegible]

ان العلم منسوخ من عين كسائر العلوم وعلى ذلك لا يرد عليه ان العلم منسوخ من عين كسائر العلوم
 ويرى بالكثر والكثر ويذكر ان الفرض من النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذت من سبب الاستدلال والادعاء
 والافضل فيسبب التوافق والاجماع على خلاف الاخبار الا ان الثاني ان الشرح لا يصدق على فقهه الحاشية في زمن النبي عليه الصلاة
 والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد العلم بما ظهر من الوجوه فيفتن ان لم يكن اجماع وبما انفق عليه الاجماع ان
 كان ومثل في الشرحات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا من الفقه وذلك منسوخ من معظم
 مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقد بالنسبة الى من ادعى اليه جهوده وقد ظهر عليه نزول الوحي به فلو لم يكن الفقه بالنسبة
 الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اراد بطور نزول الوحي المأمور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثير من الاحكام
 التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجوا في كثير من الوقائع الى ما نشئ رضى الله عنه ما وعظم ولم يقدح ذلك في
 فقهاءهم وان اراد بطور علمي الاظم الاغلب فهو غير مشروط لكثرة الروايات وقدم في الاسفار والاشغال ولولا علم فيهم ان
 لا يكون العلم بالحكم الذي يرميه الاعاوين الفقه حتى يصير شاعرا بما هو على الاكثر فيصير فينا وباجل هذه التعريف المخرج عن الشكالي
 والاختلاف قبوله فخره او لا شعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه المقتضى بان طئي ثم ما ورد به النقل والاجماع
 اثير انما يكون قطعيا اذا كان شوبها الفقه قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة بالخبر الاحاطة بطلية قوله فاما الثاني هو الذي
 ذكره في الحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقة وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن و
 كثرت اخبار الاعاوين في ذلك حتى صار متواترا حتى وهذا معنى اعتبار الشارح عليه الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة
 فخر قطعي من الشارح على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا
 فيصح اطلاق العلم على ذلك على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقص والمعلوم لا يستحيل اشتباها
 فبان قلنا يكون مظنوننا فيصير معلوما بجملة احكامه بغير القياس ومبراه قد علم كونه مظنونا للمجهول وكل ما علم كونه مظنونا للمجهول
 علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعيا بنا على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكما ثبتت نفس قطعي
 على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى
 فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل
 بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم
 ان الثابت القطعي لا يستحيل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في
 شرح المنهاج ومبراه ان الحكم المظنون للمجهول العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا معلوم
 حكم الله تعالى واللام يجب العمل به وكل ما علم قطعيا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعيا فكل ما يجب العمل به قطعيا معلوم
 قطعيا فكل ما علم المظنون للمجهول قطعيا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وانه لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعيا
 علم قطعيا او حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعيا بما بين ان حكم الله تعالى فتقوله واللام يجب العمل به عين الترخا
 وان نبى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجهول فهو حكم الله تعالى قطعيا كما مبراهي البعض يكون ذلك وجوب العمل متناكف

ان العلم منسوخ من عين كسائر العلوم وعلى ذلك لا يرد عليه ان العلم منسوخ من عين كسائر العلوم
 ويرى بالكثر والكثر ويذكر ان الفرض من النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذت من سبب الاستدلال والادعاء
 والافضل فيسبب التوافق والاجماع على خلاف الاخبار الا ان الثاني ان الشرح لا يصدق على فقهه الحاشية في زمن النبي عليه الصلاة
 والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد العلم بما ظهر من الوجوه فيفتن ان لم يكن اجماع وبما انفق عليه الاجماع ان
 كان ومثل في الشرحات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا من الفقه وذلك منسوخ من معظم
 مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقد بالنسبة الى من ادعى اليه جهوده وقد ظهر عليه نزول الوحي به فلو لم يكن الفقه بالنسبة
 الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اراد بطور نزول الوحي المأمور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثير من الاحكام
 التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجوا في كثير من الوقائع الى ما نشئ رضى الله عنه ما وعظم ولم يقدح ذلك في
 فقهاءهم وان اراد بطور علمي الاظم الاغلب فهو غير مشروط لكثرة الروايات وقدم في الاسفار والاشغال ولولا علم فيهم ان
 لا يكون العلم بالحكم الذي يرميه الاعاوين الفقه حتى يصير شاعرا بما هو على الاكثر فيصير فينا وباجل هذه التعريف المخرج عن الشكالي
 والاختلاف قبوله فخره او لا شعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه المقتضى بان طئي ثم ما ورد به النقل والاجماع
 اثير انما يكون قطعيا اذا كان شوبها الفقه قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة بالخبر الاحاطة بطلية قوله فاما الثاني هو الذي
 ذكره في الحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقة وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن و
 كثرت اخبار الاعاوين في ذلك حتى صار متواترا حتى وهذا معنى اعتبار الشارح عليه الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة
 فخر قطعي من الشارح على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا
 فيصح اطلاق العلم على ذلك على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقص والمعلوم لا يستحيل اشتباها
 فبان قلنا يكون مظنوننا فيصير معلوما بجملة احكامه بغير القياس ومبراه قد علم كونه مظنونا للمجهول وكل ما علم كونه مظنونا للمجهول
 علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعيا بنا على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكما ثبتت نفس قطعي
 على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى
 فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل
 بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم
 ان الثابت القطعي لا يستحيل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في
 شرح المنهاج ومبراه ان الحكم المظنون للمجهول العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا معلوم
 حكم الله تعالى واللام يجب العمل به وكل ما علم قطعيا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعيا فكل ما يجب العمل به قطعيا معلوم
 قطعيا فكل ما علم المظنون للمجهول قطعيا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وانه لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعيا
 علم قطعيا او حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعيا بما بين ان حكم الله تعالى فتقوله واللام يجب العمل به عين الترخا
 وان نبى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجهول فهو حكم الله تعالى قطعيا كما مبراهي البعض يكون ذلك وجوب العمل متناكف

[illegible]

[illegible][illegible]

العلم ضرورية ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لان ان اريد باختلاف المسائل مجرد
تكثر ما فلازم انه يجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة واذ ان زيد عدم تناسبها فلازم ان
يجوز تكثر الموضوعات يجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة تناسبت والقوم مروجوا
الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا واحدا وتتناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كما سخط والسطح
واحسب التعليق للهندسة فانها متشابهة في بنيةها ومبدأ تقديرها عنى العلم المتفصل القار الذات اذ في غير
كبدن الانسان واجزائه والاعنفة والادوية والاركان والاعنفة وغير ذلك اذ اجعلت موضوعات الطب
فانها متشابهة في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فلو لم يعلمهم سبلها رعايتهم لوجب
الوفرة وان ليس للاعدان يطرح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل الحلف والمقدار ثم انه فيما اورد
من المثالب مناقض لنفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة او مجموعات مسائلها كبيت امرائها في مفهوم
الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الاثر او الاشتراك بين اثنين او اكثر وكذا التصدير والتقدير
للمنتق قولهم ومنها انه قد ركب في نفسه كنه في الثاني في تحقيق الحثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان غير جهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث
هو موجود اى من جهة وبهذه الاعتبار والحثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المحوت عنها
في العلم لقولهم موضوع العلم الالهي الباحت عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود
اي حيث عن احوال الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهري او عرضي او جسمي او مجرد وذلك كما
والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ويجوز ذلك ولا يثبت فيه عن حثية الوجود اذ لا معنى لاشياءها
الموجود وقد تكون من الاعراض المحوت عنها في العلم لقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح وغيره
موضوع العلم الطبيعي جسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المحوت عنها في الطب وكذا الحركة
والسكون في الطبيعي فذهب ابيهم رحم الي ان الحثية في القسم الاول خبر عن الموضوع في الثاني بيان الاعراض التي
المحوت عنها في العلم اذ لو كانت خبر عن الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يثبت عنها في العلم وتجعل من مجموعات
مسائله اذ لا يثبت في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا فاعلم انما في الاول خبر عن
الموضوع بل قيد موضوعية تعني ان المحوت يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحثية وبذلك لا اعتبارا على انه جوهري او عرضي
في القسم الثاني ايضا قيد الموضوع على ما هو فاعلم القوم ان بيان الاعراض الذاتية على ما ذهب اليه العلم كمن يثبت عنها
في العلم جمعا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لم يلزمهم من تشارك العلم في موضوع واحد بالذات الاعتباري في الاول
المشهور به هو ان يجب ان لا يكون الحثية كس الاعراض المحوت عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها
والا لزم تقديم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض للشيء لا يرد ان يقدم على ما عرض للشيء والصحة والمرض
ما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض لا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن واشهر رتبة جواب

[illegible]

ان المراد من حيث اشكال الوجود والمنزلة والحركة والمكان والاستعداد لذلك ونحوه ان العلم بالجوهرات والاعراض والاعراض المتحولات والاعراض المتحولات
ان الموضوع لما كان عبارة عن المجوهرات في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن الاعراض انما يكون باعتبار
الحيثية وبالنظر اليها انما يلاحظ في جميع المباحث ان المعنى الكلي الاعلى معنى ان جميع الاعراض المجوهرات عنها يكون كقوله للموضوع
بواسطته في حيثية الوجود وقوله ومنها ان المتصور للبحث الثالث في جوار تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جوار تعدد الموضوع للعلم واحد كذلك فالعلم في اشتقاق اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى
جوازها بل وقوعها اما جواز فلا يصح ان يكون كشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع بحيث في علم عن بعض انواعها
وفي علم آخر عن بعض آخر فليزيد العلم بالاعراض المجوهرات عنها وان اتحاد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما يكون
المعلومات اعني اسائل وكما تجد المسائل باشتداد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تجد
باشتداد مجموعها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكلما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف
الموضوعات يجوز ان تعتبر باختلاف الموضوعات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية
علما وعن البعض الآخر علما آخر فليكون علمين تشاركين في الموضوع متمايزين بالبحول واما الوقوع فلا نهم جلوا اجسام العالم
وهي البسائط موضوع علم الهئية من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان للاعراض الذاتية
المجوهرات عنها الاخر من الموضوع والامام وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث
في الهئية من اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائرها فاما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
وعلم السماء والعالم علم يرت في احوال الاجسام التي هي ركان العالم وهي السموات وفيها والخصائص الارضية طبائرها وحركاتها وسكناتها وادوارها
وتدويراتها في صفتها وتغيرها وادوارها في قسم العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث وجوده
للتغير في الاحوال والنباتات فيها وسجيت فيه ما عارض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان البحث في الطبيعي مجوهرات
بنها وقصر في صفتها قيد لموضوعها نظرا وادوارها في احوالها في علمها على ما ذكر من كون كنهية تارة تارة من الموضوع واخرى بيان للبحوث عنها وقدر
ما فيه كنهية تارة تارة في احوالها في علمها على ما ذكر من كون كنهية تارة تارة من الموضوع واخرى بيان للبحوث عنها وقدر
لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها يحتاج الى احوال ذلك الموضوع وان تختلف محمولاتها فتجملها بهذا الاعتبار علما واحدا والغير بالمتدوين والتمشية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية
من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شي او شيئا متناسية تحت جميع عوارضه الذاتية وتقليها ولا يشي تباين العلم
الا ان يظن في احوال شي وذلك في احوال شي آخر متعارف بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مثلا وفي الاخر مقيدة او يؤخذ
كل منهما مقيدة اخرى تلك الاحوال مجبولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصاحب سببا للتمايز واما انما فلا نهم ما من علم الاو شتغل
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فكل احد ان يجعله علما مستقدا بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل الكلف من حيث الوجوب على
من حيث الحسنة على اثره في ذلك فيكون افضة علما متعددة موضوعها فعل الكلف فلا يفيض الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه الحسنة
في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله واما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشي واحد بان الواحد الحقيقي

[illegible]

فان الزمان يفرق بيني وبين
الذي كنت اراه في الدنيا
والذي كنت اراه في الآخرة
والذي كنت اراه في الآخرة

ويعتبر ان من سائر الكتب ان الحكم الاماري يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او بالاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور
لان قولنا لما به اكتب او انزل ان فلان من مائة المصحف قولي موقوف على معرفة ما به اكتبه القرآن غير ضرورة ان لا
لا اكتب فيه القرآن بل يلزم الدور لا يقال فالدور انه يلزم اذا قيل تعريف لما به اكتبه القرآن دون ان اكتبه لا انا فتقول
ما به اكتب الكتاب سبب تعيين ما به اكتبه القرآن لما من انما اسان في واحد فتوقف المصحف على ما به اكتبه القرآن فتوقفه
على ما به اكتبه الكتاب وهذا الطريق تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتكامل لا يدفع الدور لانه انما هو ادون الكتاب
والقرآن فالمرحوم مرجح بانه ليس تعريف لما به اكتبه سوار من يد الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور
بين العصورين ثم قال وانما يلزم الدور ان اراد تعريف ما به اكتبه القرآن اشارة الى ان ما به اكتبه الكتاب هي ما به اكتبه القرآن
فذكر احداهما عن الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع المنة وغيره من موضوعات
عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدل عن نظر الى الخفي وعن حقيقة التواتر في العرفي فلا يحسن في التعريفات فان
قيل تعريف الاصول انما هو المقصود الكلي لتساوق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى
المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه ولا يشبهة عليهم فلا دور قلنا لا سلم معرفة المجموع الشخصي حقيقة
بدون معرفة المفهوم الكلي بمعنى كلام الله على ان تعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشيئة اي تفسيره سبحانه
فان كلمة اي يطلب بها تميز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله الطين على الكلام الا اني كما في قوله عليه السلام القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة متناهية للسكوت والانه ليست من جنس الحروف والاصوات لا
الى الامر والشيء والاجار ولا يتعلق بالماضي واحمال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاصناف كالعلوم والفكر
وهذا الكلام للفظي اجماعات المولف من الاصوات والحروف القائمة بحالها ليس كلام الله تعالى والقرآن على معنى
انه عبارة عن ذلك القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي مستنوية بالكلام للفظي ودون الا اني على القرآن
اسمالة واعتبر في تفسيره بانه من المعنى القديم لا يقال التميز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي الشهود لانا نقول ان تعريف
والكان للتمييز لابد وان يساوي المعرفة فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفة كل
المتبعين شخصاته بالاشارة او سماعا كالتمييز عنه باسمة العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يتصل على
مقومات الشيء ودون شخصاته ولما قلنا ان الشخص كمال اعتباري بمجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يسجد بها
معرفة الامر من الاقبال تعريف المركب الاعتباري للفظي والكلام في احد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع
القرآن مركب اعتباري لا محالة في الاحاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكره في شخصيته من الحقائق وقد يقال
ان تعبر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يتحقق بالشخص فلم يفد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف وان كررها
الوضعية المستعملة لم يجب دوام صدقها لا سكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر جواز ان يذكر معها الوضعية المستعملة
وعنه زوالها نزول الحمد والثناء عن ذلك الشخص فلا يفر عدم صدق احد بل يجب واحتج ان الشخص يمكن ان
يسجد بانبياءه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لا بما يفيد تميزه وشخصه بحيث لا يكون اشترابه بين شريعتين بحسب العقل

[illegible]

الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم لم يلق والمعنى فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال
 على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للشيء واستعمال فيه ودلالة فحقه سيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول
 وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه ظهور واختار فهو الثالث والما هو الرابع
 وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والشيء وجعل الاقسام اقسامه من التقييدات الثلاث الاول ما يجوز في اللفظ وما
 الاقسام اقسامه من التقييد الرابع فخلها ثمانية الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالادلة وبالافتقار وثلاثة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
 والثالث بالادلة وبالافتقار وثلاثة الوقوف لعبارة النفس والاشارة ودلالة وقفتا في تفسيرها ما هو مصنف للمعنى كما انشأت
 بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النفس شرط الصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام التقييد الرابع اقسام
 للمعنى والى الوقوف للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والافتقار اقسام للمعنى والى الوقوف للنظم ومرجحه بان اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى قد
 باحصل وسيلا الى اللفظ اقسام التقييد الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والافتقار وعدم الالتفات الى العبارات
 واختلافها من ادب الشائع وعلى ما ذكر من اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى قبل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا و
 اردوا ان النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه غير ما كونه باقى لمصاحبة متقولا بالابتداء لثبوت صحة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا الارجاء
 يتعلق بالملامة وهي من الصفات الاربعة الى اللفظ باعتبار افاو دية المعنى فافاد تصدعت مادوية المعنى بالتركيب حدثت اغراض مختلفة
 تفقضي اعتبار كفييات وخصوصيات في النظم فان روعيت على معنى يتقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذ بلغ في ذلك حدا
 يتتبع معايشه صار مجزا فالاعجاب وصفه النظم باعتبار افادته المعنى لاصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه اللفظ معجز لان الاطلا
 عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاصحة اوقاف من العلم واجواب ان نور الالبين من اعجاز النظم بانه يجعل من المعاني
 ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود الشايع من قولهم هو النظم والمعنى جميعا وقع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة سجد ازار القرأة بالفارسية في اسئلة
 ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فهمه المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني
 متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا تو اليباني المثلث وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار
 حتى لو قيل في كتابك من ذكرى حبيب ومنزل تلك تقاس من حبيب وذكرى كان لفظا لا لفظا لان الفعل هو يطبق في ذو المقام على
 المفروض حيث يتقسم الى اخص العام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير المعنى الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة
 بالنظم بان تقع صفة لمفردة والالفاظ الواجبة فيه لاصفة للنظم نفسها او الموصوف بها من العام والمشارك ونحو ذلك فالمراد باللفظ دون النظم
 فان قيل كما ان اللفظ يطبق على الرمي فكذلك النظم يطبق على الشعر فيجب ان يستخرج عن علاقة قلنا ان النظم حقيقة في جميع المثلثات فكذلك النظم في الشعر واللفظ
 حقيقة في الرمي ومنه اللفظ معنى النظم فافاد النظم رعاية للاول والاشارة الى تشبيه الحكماء بالادب قوله بل اعتبر المعنى لان معنى النظم على الترتيب والمعنى
 هو اعتقود الاسما في حالة المناجاة فخص في اسقاط لزوم النظم وخصه الاسقاط لا يختص بالندب وذلك فيمن لا يتهم بغيره من البدع
 وقد حكم بكمية او اكثر غير مائة ولا تحت المعاني وقيل من غير انتقال النظم على مثل ليرة التفسير انفا قاقيل من غير تعدد الا لكان مجبوتا مبداء
 او ندر في نقل ما الكلام في ان ركنه كنه كيف لا يكون لازما فيجب ان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
 وعدم صدق احد المعنى المنقول بين وصفه المصاحبة تواتر عليه وان لم يكن قرأنا يلزم عدم فرضية قرأة الفصحى ان

كان القرآن
 نظاما واسما
 المعنى ثم اللفظ
 بالنسبة الى المعنى
 اربع تقنيات
 والمراد بالنظم
 للفظ الاول
 في العلاقة للفظ
 على القرآن نوع
 سوادب لان اللفظ
 في الاسل نظاما
 النظم نظام اللفظ
 وقد رتب في ترتيب
 ٣٠ انظم على النظم
 ركن لانه في
 في قوا اربعة
 فاعيد الى اربعة
 المعنى
 نظاما
 في

[illegible]

نوادہ اقبال فقیر الہ آباد
 سہ ماہیاتی فی وجہ اہلبیگانیہ
 انظم درناجہت ہذا تقسیم غایت
 دامتبارہ الاستعمال غایتا علی
 ماوردہ فقیر الاسلام مع لائت الاموال
 مقدم علی حضور ہذا اقبال فقیر الاسلام
 بحالیہ حالہ علیہ و ہذا اقبال فقیر الاسلام
 کہینہ سہ ماہیہ فی وجہ الوقوف علی
 سہ ماہیہ فی وجہ الوقوف علی
 احکام الشریعہ فی الاول : اس
 الشریعہ باعتبار وضع الفقہاء
 الفقہاء وضع کل شیء فی وجہ فائدہ
 فتنہ کما لعین فساد فی فائدہ
 للسلطۃ قائمہ للذہب قائمہ
 وضع کل شیء فی وجہ فائدہ
 قائمہ کل شیء فی وجہ فائدہ
 حکمہ کل شیء فی وجہ فائدہ
 و اما کل شیء فی وجہ فائدہ
 فتنہ کل شیء فی وجہ فائدہ
 حکمہ کل شیء فی وجہ فائدہ
 و اما کل شیء فی وجہ فائدہ
 فتنہ کل شیء فی وجہ فائدہ
 حکمہ کل شیء فی وجہ فائدہ

فيكون كل من الوحد نفس الموضوع له او خبر كذا من خبرية او خبرية من اجزاء وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام
 واسما والعدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمر ورجل وفس ايضا لانه خبر موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المتعبر به الاجزاء
 المتضمنة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب خبريات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المقوم فان قيل النكرة المفيدة عام
 ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعماله للنكرة المنفية ان الحكم مقتضى من الكثير الغير المحصور
 واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم المنفي بمعنى عموم المنفي عن الاحاد وفي المفرد عن المجموع في الجمع لا في المعنى الموضع الكثرة
 لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد بهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لانها في ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز
 والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لاسلم انها مجاز كريت ولم يستعمل الا فيما اشغلت له بالوضع الشخصي وهو فرد بهم وقد صرح
 المحققون من شارحي اصول ابن اسحاق بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون له اللفظ دلالة على اختصاصه
 في عدد معين والافا لكثير لتحقيق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور لا يدل تحت الغضب والسلب بالنظر اليه لانا نقول بل
 يكون لفظ اسماوات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس مفروضة ان الاول عام والثاني
 اسم عدد ولا يقال انه القيد مسترد لان الاحتراز عن اسما العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة
 مثلا انما يصلح خبريات المائة لا لما تضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الجملي خبرية او الكل لا خبرية
 فاعتبر الدلالة على بقاء التضمن وبهذا الاعتبار صار مبيع المجموع واسما مثل الرجال والمسلمين في الوسط والاقوم بالجنسية
 الا ما استغفر لما يصلح له فدخلت في احد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب
 الدلالة وقوله والافج منكر المتعبر في العام عند فخر الاسلام وبعض الشايع رحمهم الله هو انتظام جميع من السهيات باعتبار امر مشترك
 فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عند جميع عام سواء كان مستغرقا او لا وليس به لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار
 المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين اعمام واهخاص عند من يقول بعدم استغراقه ومما كان يقول باستغراقه وعلى هذا التفسير
 يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والافج منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل راي اليوم رجالا وفي الدار رجالا
 ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على بعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكر او تنحية على مقتضى
 عبارة المعاد لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وضاده بين قوله او باعتبار النسخ كرجل وفخر اشارة الى ان النسخ في غير
 الشرح قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان اشرح يحيل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظر الى اختصاص الرجل بالعام
 مثل البينة والامانة والشهادة في احد ودو اقتصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان قسام النظم صيغة ولغة اتر
 اخاص والعام والمشارك والماول وفسر الماول بما ترجع من المشترك بعض وجهه بنحاليه الراي واورده عليه ان الماول قد لا يكون من
 المشترك وترجوه قد لا يكون بنحاليه الراي كما ذكر في الميزان ان انحنى والشكل والمثل انهما البيان بدليل قطعي ليس
 مغر اذا نال بخلافه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس ليس بما ولا واجب عن الاول بان ليس المراد تعريف الماول بل الماول بل الماول بان
 المشترك لانه الذي من قسام النظم صيغة ولغة ثانيا بان غالب الراي معناه لظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او المثال في المعينة
 كما في مثله وقد اذني كونه من قسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل معنات الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في الشر

والافج
 منكرى وان لم يكن خبر
 على ما يصلح خبرية او خبرية
 عام من الرجال في قوله لان
 يقول اليوم في المنكر يكون
 واسطة بين اعمام واهخاص
 قول من يقول لعموم رجالا
 المنكر من الجمع المنكر الذي
 يدل القرينة على انه غير عام
 هذا يكون واسطة بين اعمام واهخاص
 فواريت اليوم رجالا فان كان
 ان جمع الرجال في قوله وان
 كان في كذا في تصور الكثرة
 المشتركة او وضع الكثرة
 في قوله وان لم يكن خبر
 خاص من اعمام واهخاص
 كان الواحد بالجمع
 او باعتبار الجمع في قوله وان
 انجن كاشان في قوله وان
 معنى ما يرد بالراي كما في قوله
 فجميع اللفظ باعتبار المعنى
 فجميع الوضع الى اعمام واهخاص
 باعتبار الوضع الى اعمام واهخاص
 والماول وانما هو اعمام واهخاص
 لا بد من اعتبار الوضع في قوله
 راي اجتهاد في قوله وان
 معرفة وصيغة الاقسام التي
 منه وهو مستند

والصينية وقيد بالاشتراك والخرج بالاجتماع والاشتراف في نفس الشيء حتى كره من قسام النظم صيغة واحدة فان اشترك موضوع
لمعان متعدد وتحليل كلامها على سبيل المثال فاذا جعل على احد ما بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج من اقسام النظم صيغة
واحدة أي وصفا بخلاف ما اذا جعل على لفظ في اللفظ لا يكون تفسيره الا تأويل او قياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من
اقسام النظم صيغة واحدة وكذا اذا لم يكن مشترك بل خفيا او مجعلا او مشكلا فان قيل فصاره بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم
الظاهر بقيد ذلك لان الضمير خارج من الاقسام وكذا اسم الاشارة فكما ان ادا ليس بضمير ولا اسم اشارة ولا صيغة بقتضيه هذا
التقسيم اسم مشتق يكون معناه معين بوضع له اشتق منه وزن اشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معشي الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وغيره من قولهم ما دل على ذات معينة ومعنى معين ليقوم بها واحترز لقبوله مع
وزن اشتق من اسم الامان والحكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع الفعل بل معنى
المفتاح هو المفتاح مع المفعول اذ التبعيض لا يصدق على الفعل بل يصدق على الفاعل او المفعول شأنه شأن جمادات التبعيض كالحا
والآلة بالمفعول والمشتغال والمقتل ان يقول غير التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول
لان التبعيض لا يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعولان والفعل والمستعمل والمفعول
نحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والافضل مع الافعل ولا معنى لعطشان هو العطش مع الفعل
ولا معنى اخير هو اخيره مع الفعل ولا معنى المستخرج والمخرج هو المخرج والاستخراج مع المستعمل والمفعول
وان معنى ذلك يمنع خروج اسم الحكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع الفعل ليس له
من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمخرج معناه المخرج مع الافعل قوله وبما أي العلم و
اسم الجنس المشتقان كما تم وفصل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسما للاسم كجنس او لا كزيد ورجل
والاشتقاق افسرارة باعتبار العلم يقال هو ان يتجدد بين اللفظين تناسب في اصل المعنى والتركيب فهو واحد باعتبار
الآخر والمردود مشتق والمردود المشتق منه وفارة باعتبار العمل يقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه والآلة
وترتيبها فجملة والاعلى معنى مناسب معناه قابلا لخوضه مشتق والمأخوذة مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار
المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المقتول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه السمي بلا قيد لمقتضى
مشعر ان المراد في المطلق نفس السمي دون افراده ليس كذلك بل المقصود بان المراد بقوله تعالى فخرير رقية فخرير فرد من افراد
غير المفهوم غير مقيد بشي من افراده في ما وضع لما كان اشراج لتقسيم بعض انواع النكحة وهو ما استعمل في
افراد دون نفس السمي وفي مقابلة بعض اقسام المعرفة وهو المردود واور وتوحي النكحة والمعرفة على اشتغال الاقسام بما هو
عند الاطلاق السامع قيد التبيين وعدمه والاسم ما قيل ان المعرفة ما وضع لشيء معين والنكحة ما وضع لشيء في شي لا
بعينه فالمعبر في التبيين عدمه ان يكون ذلك بحسب الآلة للفظ ولا غير فخاله الاطلاق دون الوضع لا بما عند السامع دون علم
نوعه اليه المخرج لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع غير الآلة بحسب والآلة للفظ قوله اعلم انه
بحسب يريد ان نماز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الجبنيات والاعتبارات والاشتمالات

[illegible]

اعم من غير اعتبار الواضع والواقع
 كالمفردة الصادرة عن ارادة المجتهد
 لوجوب الحكم فاذ اقبل في عالم غير خاص
 فوجوب الحكم بالعلم على زيد باعتبار العلم
 باللفظ خاص بغيره فوجوب الحكم بذلك لا يتم
 على زيد بغيره فوجوب الحكم على زيد بغيره
 وادعوا ان العلم لا يكون له احتمال
 ناش عن دليل لان لا يكون له احتمال
 فلو كان في عالم غير خاص فوجوب الحكم
 على زيد بغيره فوجوب الحكم على زيد بغيره
 وادعوا ان العلم لا يكون له احتمال
 ناش عن دليل لان لا يكون له احتمال
 فلو كان في عالم غير خاص فوجوب الحكم
 على زيد بغيره فوجوب الحكم على زيد بغيره

قد بينا بيان كالموضع الكثير المعنى الكثير وضع واحد والافراد معي واحد كما في لفظ الاميون فانه عام من حيث انه وضع شعبي
 واحد والافراد لعين الجارية مشتركة من حيث انه وضع ومعنا كثير المعين الجارية والعين الجارية للعين الجارية والعين الجارية للعين الجارية
 وقد بينا بيان كالموضع الكثير غير محصور فاما لفظ واحد او كثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الجارية
 الحقيقية متناهيان لا اجتماع في لفظ واحد وادعوا ان اللفظة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه خاص
 ما حكمت في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بغير موضع نظر قوله فصل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم او ر
 ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الشخص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفا
 العام الخامس في المطلق والقيود السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الشخص لفظ وضع لواء واحد او كثير محصور ومعنا
 واشترنا الى ان مثل لفظ المائة اثير موضع لواء باللفظ كالرجل والفرس الا ان الجمع بينهما لفظا الى احتمال معناه على
 اخره اربعة فاشج في التعريف الى كلمة او ذكره في الاسلام ثم ان الشخص كل لفظ وضع معني واحد على الافراد وكل اسم
 وضع لسمي معلوم على الافراد فقبل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واخره تقييد الوحدة عن المشترك والتقييد الافراد عن العام ولم يفر
 التفتية لانه اراد بالافراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا لانه افراد مخصوص لعين بالذكية بطريق عطف الشخص
 على العام تنبها على كمال مغايرة مخصوص بحس النوع وقوة خصوصية بحيث لا يشترك في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في
 هذا من الحكمة وقيل المراد بالمعنى ما يقابل لعين كالعالم والجملة وهذا التعريف التقسي الشخص الاعتباري والحقيقة تنبها على
 جريان مخصوص في المعاني والاسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ويزاد في جميع اذ ليس المراد بعموم جري
 العموم في المعاني انه يختص باسم لعين دون اسم المعنى للتعين بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى
 الواحد لا يعم متعدد او متردد لانه اذا كان تعريفه تقسي الشخص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة
 ان الحد وليس مجموع التعيين مجواب لان المراد ان هذا بيان تقسيمه على وجه يفرضه تعريف تقسي الشخص بل لعل انه ذكر كلمة كل كالم
 اسم لكل من التعيين للاعداد القسمة على ان المواد قد تستعمل بمعنى او قيل المراد ان لفظ الشخص مقول بالاشراك
 على معنيين اعمما الشخص مطلقا والاخر خاص الشخص اعني الاسم الموضوع للسمي المعلوم اى لعين الشخص قوله وجوب الحكم
 اى ثبت اسنادا الى الغير على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فوجوب الحكم بثبوت العلم بكونه عالم وان منسرا حكم
 الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبيد فان قبل الوجوب الحكم هو الكلام لازيد او عالم قلنا كانه
 اراد ان له خلافا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الشخص يتناول مدلوله قطعاً وقياساً لما اراد به من الحكم الشرعي كلفظة
 الثلاثة في ثلثة تروية متناول الاحاد والخصوصية قطعاً لاجل ما اراد به من تعلق وجوب الترخيص بقوله قطعاً اى على وجه قطع الاجزاء
 الناشئ عن دليل ويجي في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفى الاحتمال اصلا وعلى نفى الاحتمال الناشئ عن
 دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل يخص من مطلق الاحتمال ويقتضى الاخص اعم من يقتضيه
 الاعم فلذا قال والمراد هنا المعنى الاعم قوله نفى قوله تعالى غلثة فهو بيان لتعريفات على ان وجوب الشخص قطعاً تقرير الاول
 ان الفرقان محل على الظاهر لعل موجب التثنية اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبار الظاهر المدسوق فيه المطلق واما

بالزبادية وان لم يعتبر وهو طاق قبل كلامنا جازان اما انقصان فكما في الطلاق الا انه على شهرين وبعضه قوله فلهذا
الحج أشهر معلومات واما الزبادية فيلزم من جعل كل كلمه على كمين فيما اذا طلقت في كمين فانه لا يعتبر بتلك كمينته فالواجب ثلثه
حيض وبعض واجب عن الاول بان الحكم في النكاح والشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطه وعن الثاني بان وجوب
تكميل كمينته الاولى بالرأيه فوجبت تمامها ضرورة لكن كمينته المودة لا تقبل التخيير ومثله في جائز العدة كما في عدة الامه
فانها على النصف من عدة الحرة وقد حلت قرنين ضرورية وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثه اطهار
غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى لثقل ذلك واذا انطحل الحكم على الطلاق المشرع الواقع في الطهر
لانه المقص بطهر المشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام والمعرف حكم غير المشرع بدلالة نص او إجماع فكان قوله واطلاق
المشرع هو الذي يكون في حاله الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع طبع وهو اننا لا نعلم ان الطهر الذي وقع فيه
الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثه اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة يلزم
معنى لمين الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب باعدة لكنه لا ينفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب
ثلثه اطهار كاملة غير واقع فيه طلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في وقوع ما يورد من احواله بوجوب ثلثه حيض وبعضه في
او اطلاقا في كمين قول على ان بعض الطهر واجب سوال توجيهه اننا لا نعلم ان اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان
الواجب طهرين وبعضه الثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اجماعا فمثل بين الدين وهو ممنوع بل هو اسم للتقليل
والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيهه ابا حنيفة رح على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اجماعا لم يوجب ثلثه
ما ذكرنا سالما عن الشيخ وان لم يكن لزم انقصا والعدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثه اطهار واكثره
باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف لم يكن اجماعا لم يوجب طهرين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض
فيلزم انقصا والعدة بمعنى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقصا وليس كذلك فان قيل اطهر حالة ستمرة
لا يدخل تحت العدد لا اعتبار انقصا به كمين كسائر الامور المستمرة مثل اقيام والقعود فبانها لا تنقص باسار
لما عدا او الا عدا انقصا عما بالاضداد او كون كل بعض من تلك الحالة ستمرة طهر الا ستمرة كونه طهر او امدافلي بوالا يلزم
انقصا والعدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهر او امدافلي بوالا يلزم عدم الفرق بين الاول والثاني
بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهر
وامدافلي بوالا ينقطع قلنا ونحو الامور المستمرة تحت العدد وكما يتبين من ثباتها بتوقف على ابتداء فانه كما لا ينقص اول النهار
يكون يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الوارد على البعض من الاول بغير الانتهاء الى كمين جاز اطلاقه
على البعض من الثالث بغير الانتهاء الى كمين وان شئنا ان يقع ذلك وان اولى جواز الاول دون الثاني لم يكن
بدرجتيه لسان قوله وقوله تعالى فان طلقها وذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بانخاص ان الخلع طلاق لا يقع خلا
لغيره تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليه فيما افترت به وان اطلاق بعد الخلع مخرج عمدا بالشافعي في قوله
طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فاما انفسر المصدر على الثاني مشير في اثبات تحقيقه الى الاول

[illegible]

[illegible]

[illegible][illegible]

بالترجيح وهو باطل بل هو علم فالعموم ربما كان اعم ولا يكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراجته
تقدير كون الجمع المشكوكا وعلى تقدير كون الاقل في جميع الاكثره ايضا هو التلازم على خلاف ما اشار اليه في دليل
الاجمال قوله لان العموم يستدل على المذهب المختار بالعقول والاجماع اما العقول فلان العموم معنى عام يعمد الاكثر
وهي اسماجه الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ يحكم العادة لكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والاحتياج
التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظه يدل على معنى بالوضع ليست كونه عاما وقية نظر لان المعنى انما يكتسب معنى عن الوضع
بالجواز والاشراك او نحو ذلك بخصوص لروايج والعلم هو التي اكتفى في التعبير عنها بالاشارة كركعة المسك على ان في اجتماع
الوضع بالقياس واما الاجماع فلا يشهد من اصحابه وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وقوع من غير حكم فان
قيل نعم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يودي الى ان لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر يجوز ان يفهم بالقرائن فانما القليل
لما لم يشكوا من الراض بل افندوا الاكثر من تشييع موارد الاستعمال قوله وحرمها اي الجمع بينهما وطبائفة
اخرى وسبب قوله تعالى وان تتجهوا بين الاختين عطف على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق المدلالة
لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو بسبب منفص الى الوسط فلان يحرم وطبائفا بملك الجمع بين والى فافهم
بان مدح اليعارض نفس الجمع لانه يبريق العبارة واجيب بانه قد خص من الجمع الامة المحبوسية والاشت من امة
واخت المشكوكه فلم يبق قطعيان فافهم نفس المحرم وان كان بطريق المدلالة فاشارة الى ان تحريم الاختين وطبائفة
بملك الجمع بين الاختين بالعبارة لان قوله تعالى وان تتجهوا في معنى مصدر معروف بالاضافة او اللام اي جمعكم
والجمع بين الاختين سواء كان في الشك او في الوطى بملك الجمع بين قوله في تقديره ما يتبادر الى الاجمال لان كونه لا
لما يتبادر الى الوطى في نكاحها والذين يتوهمون كذا وزوج الذين يتبادر الى كمال المطلقة فقوله واولاد الاجمال
باعتبار ايجاب عدة كمال المطلقة بوضع كمال يكون نكاحا وقوله والذين يتوهمون باعتبار ايجاب عدة كمال بوجه آخر
منه فاقوله كذا في تقديره ان القائلين بان الهام وجب كمالا يتبادر الى فهمه من وجوب كمال ان وجوبه في فهمه من وجوب
او قطع على لا يحل ان يخصص احتمال الانشاء من الهام بملك الفريق الاول بان كل عام في التخصيص شائع في كثير من
العام لانهم عنه الاقليات مبعوضة القران كقوله تعالى ان شئكم كل شئ عليم وهذا في الهامات واما في الارض فصار شئكم كل
انسان عام الامتصاص من بعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا احتمال احتمال انخاص المجاز فانه ليس بشائع
في انخاص شئكم التخصيص في الهام حتى ينفذ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم
القرينة لان وجه القرينة المانعة من اعادة الموضوع له ما هو في تعريف المجاز كمال احتمال القرينة كما حسب

فان كان في قوله بالترجيح وهو باطل بل هو علم فالعموم ربما كان اعم ولا يكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراجته تقدير كون الجمع المشكوكا وعلى تقدير كون الاقل في جميع الاكثره ايضا هو التلازم على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم يستدل على المذهب المختار بالعقول والاجماع اما العقول فلان العموم معنى عام يعمد الاكثر وهي اسماجه الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ يحكم العادة لكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والاحتياج التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظه يدل على معنى بالوضع ليست كونه عاما وقية نظر لان المعنى انما يكتسب معنى عن الوضع بالجواز والاشراك او نحو ذلك بخصوص لروايج والعلم هو التي اكتفى في التعبير عنها بالاشارة كركعة المسك على ان في اجتماع الوضع بالقياس واما الاجماع فلا يشهد من اصحابه وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وقوع من غير حكم فان قيل نعم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يودي الى ان لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر يجوز ان يفهم بالقرائن فانما القليل لما لم يشكوا من الراض بل افندوا الاكثر من تشييع موارد الاستعمال قوله وحرمها اي الجمع بينهما وطبائفة اخرى وسبب قوله تعالى وان تتجهوا بين الاختين عطف على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق المدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو بسبب منفص الى الوسط فلان يحرم وطبائفا بملك الجمع بين والى فافهم بان مدح اليعارض نفس الجمع لانه يبريق العبارة واجيب بانه قد خص من الجمع الامة المحبوسية والاشت من امة واخت المشكوكه فلم يبق قطعيان فافهم نفس المحرم وان كان بطريق المدلالة فاشارة الى ان تحريم الاختين وطبائفة بملك الجمع بين الاختين بالعبارة لان قوله تعالى وان تتجهوا في معنى مصدر معروف بالاضافة او اللام اي جمعكم والجمع بين الاختين سواء كان في الشك او في الوطى بملك الجمع بين قوله في تقديره ما يتبادر الى الاجمال لان كونه لا لما يتبادر الى الوطى في نكاحها والذين يتوهمون كذا وزوج الذين يتبادر الى كمال المطلقة فقوله واولاد الاجمال باعتبار ايجاب عدة كمال المطلقة بوضع كمال يكون نكاحا وقوله والذين يتوهمون باعتبار ايجاب عدة كمال بوجه آخر منه فاقوله كذا في تقديره ان القائلين بان الهام وجب كمالا يتبادر الى فهمه من وجوب كمال ان وجوبه في فهمه من وجوب او قطع على لا يحل ان يخصص احتمال الانشاء من الهام بملك الفريق الاول بان كل عام في التخصيص شائع في كثير من العام لانهم عنه الاقليات مبعوضة القران كقوله تعالى ان شئكم كل شئ عليم وهذا في الهامات واما في الارض فصار شئكم كل انسان عام الامتصاص من بعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا احتمال احتمال انخاص المجاز فانه ليس بشائع في انخاص شئكم التخصيص في الهام حتى ينفذ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجه القرينة المانعة من اعادة الموضوع له ما هو في تعريف المجاز كمال احتمال القرينة كما حسب

في احتمال الجواز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا ان كان المختار عند احد ان موجب العام قطعي يستدل على ثباته اولا وعلى ان
 منسب المختار ثباتا واجاب عن تسكيننا انما الاول فقير من ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثباتا بل ذلك اللفظ عند الطائفة
 يقوم الدليل على خلافه والعموم محامض له للفظ فكان لازما قطعاً حتى يقوم دليل مخصوص كالخاص في شئ ما وقطعاً حتى يقوم دليل الجواز وما
 الثاني فقير من انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لا تقع الا ان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ
 العامة يحتمل بخصوص فلا يستقيم ما يفهمه من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جازنا ارادة البعض
 من غير قرينة لما صح فهم الاحكام لبعضها العموم ولما استقام منا الحكم ليعق جميع عبيد من قال كل عبيدي فهو حر وذا يودي الى التفسير
 على السامع وتخليفه بالاحمال فان قيل لما لم يخلصنا الله ما ليس في الواسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلو منا العمل بالعموم
 انما لكنه المتيقن في حق العلم فلم يزلنا للاعتقاد والقطع مع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الا ان قلنا لما كان الحكم
 بحسب الواسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علماً ولا علماً وتسميم السبب الظاهر مقام
 الباطن بتفسير اوبقى ما يفهم من العموم انما قطعياً وقد يقال ان العلم على القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق البيع وهو العلم
 فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لا يفتقر خبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارنا في حق البيع احتياطاً وذلك في
 حق العمل ودون العلم لان الاصل اقوى من البيع فيجوز ان لا يفتقر ثبوت البيع على اثبات الاصل واما الثالث وهو اجواب عن تسكين
 المختار فقد ذكره على وجه يستتبع اجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بان يكون لكل واحد من جميع فقير من انه اريد باحتمال العام
 متعلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى للمراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون قطعياً مع احتمال العمل بالعموم لا غير باشر
 من الدليل كما ان الخاص قطعاً مع احتمال الجواز كذلك فيكون العام بكل واحد من جميع محتملاً ولا يبقى فيه احتمال بخصوص هذا كما لو كان في
 مثل جاري في زينة نفسه او غيره لرفع احتمال الجواز بان يحجب رسله او كتابه وان اريد ان العمل بالعموم احتمالاً لا ناشياً عن الدليل فهو موقوف لان
 التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا ثم ان التخصيص الذي يورث شبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية الغلظة لانه انما يكون كلام
 مستقل موصول بالعام على سبب ما في وفيه نظر لان مراد بعضهم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان غير مستقل او مستقل موصول
 او مترشح ولا شك في شيوعه وكثرة هذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون غير المتعلق او المستقل المتعلق
 فلان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع في المعنى ان اكثر العمومات متصورة على بعض فيورث شبهة في تناول الحكم جميع الافراد في العام
 سواء ظهر التخصيص او لا ويصير دليلاً على احتمال الانحصار على بعض فلا يكون قطعياً ولا يصفى توهم ان مراد بعضهم ان التخصيص شائع في العام
 فيورث شبهة في تناول جميع ما بقي للتخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فلهذا قال لا ثم ان التخصيص الذي يورث شبهة
 في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص لا يقتصر على بعض شائع كثير في العمومات بالقرائن التخصيصية فيورث شبهة بمعنى
 في كل عام فيفسر فليتنا في جميع وح لا ينطبق اجواب المذكور عليه اصلاً ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى نعم لا ينبغي ان نقول وان كان التخصيص
 هو الكلام فان كان مترجماً فلا ثم ان التخصيص لا يستقيم الا ان يريد بالتخصيص الاول فالمراد ان التخصيص لا فائدة في منع كونه تخصيصاً
 الاخر الا ان قول بلا قرينة وان لم يكن صريحاً في كلامهم الا انه مراد حتى ان غلبوا العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما في خبرنا
 المية فلهذا اصرح به في المنع قوله واذا ثبت خبر اى كون العام قطعياً عندنا فالحال اننا في روح فان تعارض الخاص والعام

بحث في افعال متعارضة
 انما هو العام فان لم
 يعلم الثاني على ما في
 ومع ان في القول في
 خارج فالقول في
 حينئذ لا ينفك عن كونها
 على المختار في الشرع
 من غير ان
 فحينئذ لا ينفك
 علم المتعارض في قوله
 وان كان العام متعارفاً
 في حق الخاص عندنا
 وان كان العام متعارضاً
 في حق الخاص عندنا
 في القدر الذي يتبادر
 في القدر الذي يتبادر
 العام والخاص ولا يكون
 مع ما في العام بالكلية
 في القدر فقط

بالكلام الغير التام بالانفصاف المعنى لو ذكر منفرد او بمحل الوصفية ولا مستثنى بل ليس زيد او لا يكون زيد الكذا لا مستثنا جما الى مرجع
 التفسير فان قلت لا معنى للتفصيل الاثبات الحكم لبعضه ونفي بعضه ونحو اقول بمفهوم العفة والشرط وهو حالات المذهب قلت
 بل المراد هنا ان يدل على الحكم في البعض لا يدل في البعض الآخر لانفصافا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم
 التعميم بالعدم الاصلى وهذا يخرج الجواب عن محال آخر وهو ان يكون الشرط للتفصيل على بعض التقادير انما هو بسبب الشافعية
 وعند ابي حنيفة مرجع الشرط والشرط هو الجواب عن جميع التقادير على تقدير وسائط عن سائر التقادير حتى ان حجة ولا يخرج الزيادة
 من ثبوتها بل هو من مبادئ الحكم على جميع التقادير والشرط لتكاملها وقصرها على البعض كما هو بسبب الشافعية ومن وجوب آخر
 وهو انه لو لا الشرط لا فاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكذا قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
 على ما جرى فان قيل يستعمل فيها مفهوما من غير فرق بين المترادف وغيره وقد سبق ان المترادف لا يخصف قلنا لا يخصف
 قد يطلق على ما يتبادر الى الذهن فلا يفيد لعدم المترادف وانما يقال لا يخصف وقد يطلق على ما يقابل به وهو المقيد
 بعدم المترادف والقول بان لا يخصف لا يطلق الا على غير المترادف يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص
 الكتاب بالسنة والاثبات وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي قوله واما نحن فبما سمعنا لان المدرك كجانب ان كذا
 كذا واما ان ليس لبعضه فذلك فانما هو باعتبار العقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ روي عن من زعم ان التخصيص لا
 يجري في الخبر كالتخصيص قوله واما العادة فلو علمت لا ياكل راسا فالرأس وان كان متعلما عرفاني راس كل حيوان الا انه معلوم
 عادة انه غير مراد الا لا يخل فيه عادة راس الصفوف او اجزا فخص بما يكون مشتركاً بين كسب في التناظر وسواء منسوباً وباعتبار
 اختلاف العادات بحسب الاثارة والاكثرة البوحقيقة هو الاول برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وها برأس الغنم
 خاصة قوله وبشيء مشتركاً يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افرادها بل يختلف بالشدّة والضعف كما هو ملك في الفرس
 والكتاب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الوجوب والمكن يعني مشتركاً لانه يشكك الناظر انه من قبل الشتر المشترك
 اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو لا يدل فيه الكاتب لتضمن الملك فيه لانه ملك رقيقه
 لا بد ان يكون اخى بكاسية ولا يملك المولى استكسابه ولا على الكتابة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتبادر لكافة
 الكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في الكاتب كامل لانه عبد باق على ربه واما الولد فان قيل فكيف يتبادر لكافة
 للفرع واستلزام الملك انما هو بقدر ما يعبر به التحريم وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيها ناقص لان ما ثبت
 فيها من جهة التعلق لا يحتمل الفرع ولو علمت لا ياكل فاكته ولا يئمه لم يحنث بكل لعن والطب الرمان عند ابي حنيفة هو لان كلامنا
 ان كان فاكته لانه وعرفا لان فيه معنى زائد على الحكم اي التلذذ والتمتع وهو الذائبة وقوام البدن فيه هذه الزيادة فيشعره
 عن بطن الفاكته قوله فشيء غير مستقل خلفه في العام الذي اخرج منه لبعض بل هو حقيقة في الباقي ام حجاز فالجواب على
 انه حجاز وقالت اخنا بل حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير متعبر اي ككثرة لعن البقر والامام زوال
 ابو كسين لم يجر حقيقة ان كان غير مستقل من شرط او صفة او مستثنا او غايه وحجاز ان كان مستقل من غير راسع وقال الشيخ
 ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او مستثنا ولا صفة وغيره او قال القاصي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة او مستثنا او غايه وحجاز ان كان

لا يخصف في قوله
 ان كل شئ روي عن من زعم
 ان التخصيص لا يجري
 في الخبر كالتخصيص
 قوله واما العادة
 فلو علمت لا ياكل
 راسا فالرأس وان
 كان متعلما عرفاني
 راس كل حيوان الا
 انه معلوم عادة
 انه غير مراد الا
 لا يخل فيه عادة
 راس الصفوف او
 اجزا فخص بما
 يكون مشتركاً بين
 كسب في التناظر
 وسواء منسوباً
 وباعتبار اختلاف
 العادات بحسب
 الاثارة والاكثرة
 البوحقيقة هو
 الاول برأس
 البقر والغنم
 والابل وثانيا
 برأس البقر
 والغنم وها
 برأس الغنم
 خاصة قوله
 وبشيء مشتركاً
 يعني اللفظ
 الموضوع لمعنى
 لا يستوي فيه
 جميع افرادها
 بل يختلف
 بالشدّة
 والضعف
 كما هو ملك
 في الفرس
 والكتاب
 او بالاولوية
 او بالتقدم
 والتأخر
 كالوجود
 في الوجوب
 والمكن
 يعني
 مشتركاً
 لانه
 يشكك
 الناظر
 انه من
 قبل
 الشتر
 المشترك
 اعني
 ما وضع
 لمعنى
 واحد
 يستوي
 فيه
 الافراد
 فلو قال
 كل مملوك
 لي فهو
 لا يدل
 فيه
 الكاتب
 لتضمن
 الملك
 فيه
 لانه
 ملك
 رقيقه
 لا بد
 ان يكون
 اخى
 بكاسية
 ولا يملك
 المولى
 استكسابه
 ولا على
 الكتابة
 بخلاف
 المدبر
 وام
 الولد
 فان
 قيل
 فكيف
 يتبادر
 لكافة
 الكاتب
 دون
 المدبر
 وام
 الولد
 قلنا
 لان
 ذلك
 باعتبار
 الرق
 وهو
 في
 الكاتب
 كامل
 لانه
 عبد
 باق
 على
 ربه
 واما
 الولد
 فان
 قيل
 فكيف
 يتبادر
 لكافة
 للفرع
 واستلزام
 الملك
 انما
 هو
 بقدر
 ما
 يعبر
 به
 التحريم
 وهو
 حاصل
 بخلاف
 المدبر
 وام
 الولد
 فان
 الرق
 فيها
 ناقص
 لان
 ما
 ثبت
 فيها
 من
 جهة
 التعلق
 لا
 يحتمل
 الفرع
 ولو
 علمت
 لا
 ياكل
 فاكته
 ولا
 يئمه
 لم
 يحنث
 بكل
 لعن
 والطب
 الرمان
 عند
 ابي
 حنيفة
 هو
 لان
 كلامنا
 ان
 كان
 فاكته
 لانه
 وعرفا
 لان
 فيه
 معنى
 زائد
 على
 الحكم
 اي
 التلذذ
 والتمتع
 وهو
 الذائبة
 وقوام
 البدن
 فيه
 هذه
 الزيادة
 فيشعره
 عن
 بطن
 الفاكته
 قوله
 فشيء
 غير
 مستقل
 خلفه
 في
 العام
 الذي
 اخرج
 منه
 لبعض
 بل
 هو
 حقيقة
 في
 الباقي
 ام
 حجاز
 فالجواب
 على
 انه
 حجاز
 وقالت
 اخنا
 بل
 حقيقة
 وقال
 ابو
 بكر
 الرازي
 حقيقة
 ان
 كان
 الباقي
 غير
 متعبر
 اي
 ككثرة
 لعن
 البقر
 والامام
 زوال
 ابو
 كسين
 لم
 يجر
 حقيقة
 ان
 كان
 غير
 مستقل
 من
 شرط
 او
 صفة
 او
 مستثنا
 او
 غايه
 وحجاز
 ان
 كان
 مستقل
 من
 غير
 راسع
 وقال
 الشيخ
 ابو
 بكر
 حقيقة
 ان
 كان
 بشرط
 او
 مستثنا
 ولا
 صفة
 وغيره
 او
 قال
 القاصي
 عبد
 الجبار
 حقيقة
 ان
 كان
 بشرط
 او
 صفة
 او
 مستثنا
 او
 غايه
 وحجاز
 ان
 كان

لفظي العمل او الفصل فقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الانتصار عليه وخالفه من ان اخرج لبعض ان كان غير متصل حقيقة العام
 حقيقة في الباقي وان كان متصل في الباقي مجاز حيث الانتصار عليه حقيقة من حيث التناول كذا الاول فان اللفظ الذي اخرج منه بعض
 باستثناء او منته او شر او اذ في موضع للباقي مثله اذا قال عبده احرار الاسلام فالعبدة المخرج منهم الموضع للباقي وفيه نظر لان اذا اخرج
 بمعنى انه وضع في اللفظ المجموع عند الاطلاق والباقي عند اقتراء بالاستثناء ونحوه فهو موضع والا لكان مشتركا في نفس الاستثناء ان اشتى منه تناولا
 للمجموع وانما الاستثناء يقع ودخل المشتى في الحكم وان اراد الموضع النوعي يعني ان ثبت من الموضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه
 الباقي فاللفظ لا يفسر حقيقة لان الجواز انما كذا على ما يجيء وقد مر في بحث الاستثناء بان الذين الى ان المشتى منه مستعمل في الباقي
 والاستثناء قرينة على ذلك فان يكون بان جاز في غير ما ذهبنا على فائدة عليه وبني ان الموضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة حاله على ان كل
 لفظ يكون كيفية كذا فهو متعين للمادة انفسه على معنى مخصوص يقيم منه بواسطة تعيينه مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او با مفتوح ما قبلها
 وقون كسورة فهو لفردين من مدلول ما تحي باخره العلامة وكل اسم غير الى نحو جبال وسليمان فموجب من سميات ذلك الاسم وكل اسم
 عزت باللام فهو موجب تلك السميات الى غير ذلك مثل هذا من باب الحقيقة بشره للموضوعات انشعبت باعيانها بل اكثر استحقاق من هذا القبيل كذا
 والمجموع والمشتى والمنسوب وقائمة الافعال والمشتقات والمركبات وبما جمل كل ما يكون دلالة على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دلالة
 على ان كل لفظ معين للمادة حقيقة على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
 عليه يعني انه غير منه بواسطة القرينة البرهنة هذا المتعين حتى لو لم يثبت من الموضع جواز احتمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وضمة
 منه عند قيام القرينة بجملها ومثله مجازا وزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراعى تعيين اللفظ للمادة على معنى بنفسه وادكان ذلك التفسير
 بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشتمل انفسه واما
 الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا كبرت الاسود من حيث قصدبه الشجاعة متمم في غير ما وضع له ومن حيث قصدبه العموم متمم لعموم
 وضعه في كليته واما الثاني فلهذا موضوع للكل فاذا اخرج منه بعض في مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الانتصار
 على بعض الا انه تناول الباقي كما كان قتيلا وقيل لتخصيص ولم يغير التناول وانما لم يعد عدم اراقة البعض وهو لا يوجب تغير حقيقة التناول والكتاب
 فيكون حقيقة من بزه كشيء وتجي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنبذة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار اثنين وفيه نظر لان
 ذلك انما هو باعتبار اثنين احسب وضع واحد فذلك المعنى انفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واخره فيكون مجازا نعم لو كانت حقيقة العموم
 للكل والبعض بالاستشراك لكانت عند استحالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التفسير انما موضوعه لادراك
 خاصية لا يقال مراده ان قوله النوع من المجاز انما هو اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مشاع في الاسلام لاننا نقول حقيقة بهذا المعنى لا يقال مر
 المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعدده البعض وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع للمادة لان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت اراقة احتمال
 ثمان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما لم يعد عدم اراقة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبدة ليس بالمعنى المجاز عند عدم
 بطلان عند اخره وعلى هذا يكون المقصود على بعض غير متصل بها حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج لبعض عن الدخول في الحكم على ما خالفه
 فصل الاستثناء فان قيل ما وجه فرقهم بينا وبين متصل وغيره قلنا لما كان غير متصل فينا خصوصه من قبلة الكل ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند
 انتصاره الى احدى تلك المخرجين انما هو متصل فانه غير محصور فلا يفتبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاصه بمعناه والمنقول عن امام الحرمين

٢٥
 نسخ تامل

في تحقيق كونه حقيقة في الشئ وان العام بغيره كبر الا اذا تعدد على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرمال فلان فلان كلام
الى ان يستوجب وانما وضع الرمال لخصانه ذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذ اطل ارادة البعض لم يصير الباقي مجازا
فكذلك سبنا كما يجب باننا لا نسلم انه تكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فيما خرج البعض ليعبر به في غير ما وقع له فيكون مجازا
بجملات التكرير فان كل واحد من موضوع لخصانه فيما خرج البعض لا يصير الباقي مستغلا في غير معناه ومقتضوا اهل العربية بيان
وضعه لا انه مثل التكرير بعينه وذكر شمس لانه رز ان حقيقة معينة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة في ما هو مخصوص لانها انما
تشتا ولا من حيث انه كل لا يفيض كالاستثناء وتفسير الكلام عبارة عما هو المستثنى بطريق انه كل لا يفيض حتى لو كان الباقي دون
الثالث فمؤكد ايضا وان كان بعينه العموم نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مالي احرار الا فلانا و فلانا ولا فلو
سواء كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعدا اذا كان سواهما بجملات فالو قال مالي احرار الا فلانا و فلانا ولا فلو
لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الامانة اذ الكلام في معنى العموم الذي لفظ العام على
كلام من قال ان غير الاختلاف معنى على الاختلاف في اشتراط الاستعراق فان اشترط كان لفظ العام على ما خرج منه
البعض مجازا باعتباره عام لولا الاخراج وان كفي ما تنافى مع جميع المسلمات فهو حقيقة حتى ينبغي التخصيص له ما دون الثالث
قوله وبوجه تفسير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يكون غير مستقل او مستقل على الاول ان كان اخرج
موجبه بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مهورث اشبهت لانه اما جباله اخرج او احتمال التعليل وغير المستثنى
التعليل وان كان مجزوا كما اذا قال عبده احرارا ليعضد اورث ذلك جهالة في الباقي فالصالح حجة الى ان متعين المراد وعلى ما
اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو بعض كان العام قطعيا في الباقي لعدم مهورث اشبهت لان المخصص
اخر اجه فخرج وغيره باق على ما كان كذا في الاستثناء وفيه نظر لان مثل قد فتضي اخرج بعض مجزول ان يكون الحكم مما يتبع
الكل دون البعض مثل الرمال في الدار فالاولى ان يفيض كالاستثناء ويكمل قطعيا اذا كان المخصص من معلوم كذا في الخطأ
التي خص منها العبيد والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لاننا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق لاجتماعه
وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم تعرض له بعض الظواهر لانه لا يتقي قطعيا لاختلاف العادات وخصاله الزائدة ولم يفتقر
اطلاع بحس على تفاصيل الاشياء والعلوم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان المخصص من الكلام فمقتضى اختلاف مقتضى التخييل
وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام مطلقا الباقي وان كان مجزولا فليس كذا أصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام مطلقا
وان كان مجزولا ليقط المخصص يبقى العام على ما كان واختار ان العام بعد التخصيص دليل على كونه مضمنا معلوما ان المخصص
مجزولا او التمسكاته مشتملة في الكتاب قوله وان كان مجزولا ليقط المخصص وبسته العام حجة فيما تناه ولما كان لان

المجول لا يصلح ولا لا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جماله لتخصيصه بغيره فلا يستثنى
فانه يتناول وصفت قائم بعبد ر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فبما انه لا يوجب جماله الاستثنى منه فيصير مجبولا بمجموعه فتفاسد البيان قوله وعندنا فالحكم فيه شبهة اى العام الذي
خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا وبقينا اما كونه حجة فلا يحتاج اسلف من الصحاح رضى الله عنهم وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا فالحكم من غير تكرار كان واجعا واما الحكم فيه فلا اذا اخرج منه البعض لم يوجب عملا
في الكل بل فيما وانه مجاز اعدادون لكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من خبر حجاج فلا يثبت البعض
منها لانه يخرج من غير مرجح وفيه نظرنا اولنا فلان باوكر انما يصلح في المخصوص المجهول انما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع على
مجموع ما واد المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المأنة عشرة فحينئذ التسعون واذا اخرج عشرون فحينئذ ثمانون واذا اخرج
من المأنة ثلثين اهل الله ثلثين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير ثمانية لا يدل على ثلثين بل يدل على ان
لا يبقى العام حجة وصلا ويصير مجبولا موقوف على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع
بل ان كان المخصوص مجبولا لا يخرج شيئا منها وان كان معلوما يخرج مجموع ما واد المخصوص لكن طنا لا قطعيا لاحتمال
خروج البعض اخر بالتعليل فقلنا ان يكون قوله لانه يخرج من غير مرجح لمختصا بصورة المجهول قوله في نفسه يعني
لما لم يثبت العام بعد التخصيص قطعيا جازي في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجبولا
بمختص خبر الواحد والقياس اجرا بما يعلم من جواز تخصيصه بالقياس لانه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس
لا يصلح معا ضد خبر الواحد حتى رجحوا خبره لانه على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في العموم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما واد المخصوص انما يوجب شك في صحة واحتمال يجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في
اصوله واما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معا ضدنا ليدل
سجوا في تخصيصه في العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا لقطع خبر احدى القياس عن كتاب الحسين
لان القياس من شرط الثبوت فالمخصص باعقوبة هو ان ثبت الحكم في الاصل ولا يعلم تاريخه بطريق لقطع قوله لكن
لا يقطع الاحتجاج به لان المخصص شبه النسخ بعينه لانه كلام عقدا مفهوم نفسه للحكم وان لم يتقدم العام وشبه
الاستثناء بالحكمة لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما واد المخصوص عدم دخول المخصص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصص
مبدئية في نفسه متقل من جهة دون وجبه والاصل فيما ترويه في الحديث ان يعتبر بما دون في خطا من كل منها ولا يبطل احد بما
بالحكمة فالمخصص ان كان مجبولا اى متنا واما هو مجبول عند السامع فمن جهة استقلاله بقطع موثقه ولا يتعدى
جماله الى العام كالتاسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله بوجوب جماله العام وسقوط الاحتجاج بالتعدي جماله الى العام
الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثانيا يثبتون فلا يزدل بالشك بل يمكن فيه شبهة جماله تورث
نوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فخرج به استقلاله عن القياس كما هو الاصل في المخصص استقلاله في جماله
فيما ياتي تحت العام لانه لا يري انه لم يخرج بالقياس فثبت ان سقوط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصلح تعسيدا

[illegible]

على ما يورد بسبب انما في كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس فيها مستقلا بل غزارة وصعفت قائم بصدر الكلام والى على عدم دخول
 المستثنى في حكم المستثنى منه وعدم الاعمال فيكون ما ذكره او المخصوص معلوما بحجب ان يتجى العام بماله وقوع الشك في عدم تحجيره
 العام فلا يتطابق فيه الثانية بيقين بل يمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجهه دون وجهه فيوجب العمل وذن العلم في اصل
 ان المخصص الجوهري باعتبار الصيغة لا يعمل العام وباعتبار الحكم بطلان بالمعكس ففتح الشك في بطلانها والشك
 لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان من سقوط المخصص الجوهري للشبهة الاولى انه يشبهه بالناسخ بسقط
 كما يسقط الناسخ الجوهري ومعنى ايجابه بماله العام للشبهة الثانية انه يشبهه بالاستثناء فيوجب ذلك كما يوجب الاستثناء
 ومعنى عدم صحة تعليل المخصص لمعلوم للشبهة الثانية انه يشبهه بالاستثناء لا يصح تعليل كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان
 السابق الى الوجود من قوله فلا يشبه الاول يصح تعليله انه يشبه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوجود بان
 الناسخ لا يصح تعليله لما لم يرد من نسخ النسخ بالقياس على ما يتبقى فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
 كلا شيئين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهة بالناسخ وهو الاستقلال فتشبه صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ المانع
 صيرورة القياس معارضا للنسخ فلان في المخصص فيصح تعليله بشبهه بالناسخ اي استقلاله قوله على ان احتمال التعليل
 يصح ونفا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام لمخصص الجواب عن الاشكال لو ارد على كلام القوم
 بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ولتقتضي سقوطه وبطلان محتملة كما نعمت له حبس بطلان محتملة العام لمخصص
 عنكم لاكم قانون صحة تعليل المخصص او لا يخفى ان المذكور لا يصح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من بطلان بقدرة القاطنة
 بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علمه فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في انفسه من اذ ادرك
 فاحتمال التعليل قائم لما في العمل من التزجر ولعلنا لم نجد لا يدري انما في اى قدر من افراد العام توجد وكل فرد يوجب جهالة العام
 بطلان محتملة قلنا لا بل يوجب محتملة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب رد الاصل اليقين بل وصفت
 كونه يقينا قوله اذ هو اى القياس لا يارض النسخ لانه دون النسخ فلا يشبه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار
 المعارضة لكن تخصيص النسخ العام الذي تخص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان ودون المعارضة فالقياس
 المستنبط من المخصص بين ان قدر ما تعدي اليه العلم به من عمل تحت العام كما ان النسخ المخصص بين ان قدر ما تناوله
 لم يزل تحته فان قيل فلم يتم تميز تخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس والعمل تحت العام قطعا والقياس
 بين عدم دخوله في الناسخ بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا طنة والقياس مؤيد بما اشارت اليه في بيان
 عدم دخول بعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
 من افراده فكذا القياس المستنبط لا يصح مبينا للعام علواً لم يكن الامار منها وفيه نظر لان عدم صلاح الاصل

لا بد من جهة ان هذا المخصص لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان من سقوط المخصص الجوهري للشبهة الاولى انه يشبهه بالناسخ بسقط
 كما يسقط الناسخ الجوهري ومعنى ايجابه بماله العام للشبهة الثانية انه يشبهه بالاستثناء فيوجب ذلك كما يوجب الاستثناء
 ومعنى عدم صحة تعليل المخصص لمعلوم للشبهة الثانية انه يشبهه بالاستثناء لا يصح تعليل كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان
 السابق الى الوجود من قوله فلا يشبه الاول يصح تعليله انه يشبه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوجود بان
 الناسخ لا يصح تعليله لما لم يرد من نسخ النسخ بالقياس على ما يتبقى فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
 كلا شيئين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهة بالناسخ وهو الاستقلال فتشبه صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ المانع
 صيرورة القياس معارضا للنسخ فلان في المخصص فيصح تعليله بشبهه بالناسخ اي استقلاله قوله على ان احتمال التعليل
 يصح ونفا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام لمخصص الجواب عن الاشكال لو ارد على كلام القوم
 بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ولتقتضي سقوطه وبطلان محتملة كما نعمت له حبس بطلان محتملة العام لمخصص
 عنكم لاكم قانون صحة تعليل المخصص او لا يخفى ان المذكور لا يصح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من بطلان بقدرة القاطنة
 بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علمه فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في انفسه من اذ ادرك
 فاحتمال التعليل قائم لما في العمل من التزجر ولعلنا لم نجد لا يدري انما في اى قدر من افراد العام توجد وكل فرد يوجب جهالة العام
 بطلان محتملة قلنا لا بل يوجب محتملة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب رد الاصل اليقين بل وصفت
 كونه يقينا قوله اذ هو اى القياس لا يارض النسخ لانه دون النسخ فلا يشبه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار
 المعارضة لكن تخصيص النسخ العام الذي تخص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان ودون المعارضة فالقياس
 المستنبط من المخصص بين ان قدر ما تعدي اليه العلم به من عمل تحت العام كما ان النسخ المخصص بين ان قدر ما تناوله
 لم يزل تحته فان قيل فلم يتم تميز تخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس والعمل تحت العام قطعا والقياس
 بين عدم دخوله في الناسخ بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا طنة والقياس مؤيد بما اشارت اليه في بيان
 عدم دخول بعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
 من افراده فكذا القياس المستنبط لا يصح مبينا للعام علواً لم يكن الامار منها وفيه نظر لان عدم صلاح الاصل

فانما الفرق بين هذا المخصص وبين غيره من المخصصات في ان هذا المخصص لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان من سقوط المخصص الجوهري للشبهة الاولى انه يشبهه بالناسخ بسقط
 كما يسقط الناسخ الجوهري ومعنى ايجابه بماله العام للشبهة الثانية انه يشبهه بالاستثناء فيوجب ذلك كما يوجب الاستثناء
 ومعنى عدم صحة تعليل المخصص لمعلوم للشبهة الثانية انه يشبهه بالاستثناء لا يصح تعليل كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان
 السابق الى الوجود من قوله فلا يشبه الاول يصح تعليله انه يشبه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوجود بان
 الناسخ لا يصح تعليله لما لم يرد من نسخ النسخ بالقياس على ما يتبقى فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
 كلا شيئين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهة بالناسخ وهو الاستقلال فتشبه صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ المانع
 صيرورة القياس معارضا للنسخ فلان في المخصص فيصح تعليله بشبهه بالناسخ اي استقلاله قوله على ان احتمال التعليل
 يصح ونفا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام لمخصص الجواب عن الاشكال لو ارد على كلام القوم
 بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ولتقتضي سقوطه وبطلان محتملة كما نعمت له حبس بطلان محتملة العام لمخصص
 عنكم لاكم قانون صحة تعليل المخصص او لا يخفى ان المذكور لا يصح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من بطلان بقدرة القاطنة
 بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علمه فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في انفسه من اذ ادرك
 فاحتمال التعليل قائم لما في العمل من التزجر ولعلنا لم نجد لا يدري انما في اى قدر من افراد العام توجد وكل فرد يوجب جهالة العام
 بطلان محتملة قلنا لا بل يوجب محتملة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب رد الاصل اليقين بل وصفت
 كونه يقينا قوله اذ هو اى القياس لا يارض النسخ لانه دون النسخ فلا يشبه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار
 المعارضة لكن تخصيص النسخ العام الذي تخص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان ودون المعارضة فالقياس
 المستنبط من المخصص بين ان قدر ما تعدي اليه العلم به من عمل تحت العام كما ان النسخ المخصص بين ان قدر ما تناوله
 لم يزل تحته فان قيل فلم يتم تميز تخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس والعمل تحت العام قطعا والقياس
 بين عدم دخوله في الناسخ بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا طنة والقياس مؤيد بما اشارت اليه في بيان
 عدم دخول بعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
 من افراده فكذا القياس المستنبط لا يصح مبينا للعام علواً لم يكن الامار منها وفيه نظر لان عدم صلاح الاصل

وجماله ليس في انما الله وجهه في المراتب الثلاثة في الصورة الاولى وفي الثلاثة الثانية انما
 في الاولى رتبته في الشبه ليس في البواقي رعاية الشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل اختياره في
 جانب الصورة في الشبه ليس في مقتضى الصورة وجماله محل اختياره في رتبته في جانب افسا وفي رتبته الاستثناء وقد يقال
 ان في كل من الصور عمل بالشبهين ما في الاول فلا في الشبه الاستثناء ايضا يوجب محتملا كونه مستثنا معلوما وانما في الثاني
 شبه ليس يوجب لزوم اعتد في غير محل اختياره لان جماله اثره في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته
 في الآخرين فلا في الشبه الاستثناء يوجب فسادا لاعتد في رتبته الاستثناء في الآخرين فلا يوجب فسادا لاعتد في رتبته
 في الشبه الاستثناء ان محل اختياره في رتبته الاستثناء في الآخرين فلا يوجب فسادا لاعتد في رتبته الاستثناء في الآخرين
 الاستثناء لا يوجب فسادا لاعتد في رتبته الاستثناء في الآخرين فلا يوجب فسادا لاعتد في رتبته الاستثناء في الآخرين
 في الاعتد هو الاعتد ووجه الاختصاص ان معلومية محل اختياره في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته
 بالشك قوله وجماله ليس في البواقي رعاية الشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل اختياره في رتبته
 مع المدير واجب بان حكم الاعتد لما انعدم في محل اختياره من كل وجه وهو اختياره لزم انعدمه من كل وجه لان
 الاعتد لا يستغنى عنه في حق الحكم في محل اختياره لزم انعدمه من كل وجه وهو اختياره لزم انعدمه من كل وجه لان
 انما ابتدئ الاختلاف المدير في حق الحكم في محل اختياره لزم انعدمه من كل وجه وهو اختياره لزم انعدمه من كل وجه لان
 فيه واثباته بالضرورة لا يوجب حكمه في غير موضع الضرورة في حق الحكم في محل اختياره لزم انعدمه من كل وجه وهو اختياره
 وقيل محل اختياره لا يوجب حكمه في غير موضع الضرورة في حق الحكم في محل اختياره لزم انعدمه من كل وجه وهو اختياره
 القاضي لم يخرج في حديث جماله في حق الحكم في محل اختياره لزم انعدمه من كل وجه وهو اختياره لزم انعدمه من كل وجه لان
 ينبغي ان يكون فاسدا ابتداء على وجود الشرط الفاسد وهو ضرورة قبوله ليس في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته
 كونه واثباته بالضرورة لا يوجب حكمه في غير موضع الضرورة في حق الحكم في محل اختياره لزم انعدمه من كل وجه وهو اختياره
 ان محل اختياره ليس في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته
 غير حاجته كونه غير مستغنى عنه في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته الاستثناء يوجب فسادا فلا رتبته في رتبته
 العموم على ما ذكره غيره وبه في اللفظ عام بصيغة معناه بان يكون اللفظ مجموعا على معنى مستوعبا سوا وجهه مفردا من لفظه
 كالرمال او كالبسا او اعام معناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون اعاما بصيغة
 اذ لا بد من تعدد المعنى وبما في العلم معناه فقط بان يتناول مجموع الافراد وانما يتناول كل واحد من الافراد
 على سبيل التمثيل او على سبيل التمثيل فالاول يتناول الحكم مجموع الاما والكل واحد على سبيل الافراد وحديثه لا حاو في رتبته
 داخل في مجموع كالمعنى من اللفظ لان اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون اعاما بصيغة
 انفسه انما التمثيل للضرورة على القول خرج من تحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام بوصف ثم غلب على الرمال

فيما لا
 فانه لم يرد في
 في البواقي رعاية الشبه
 في رتبته الاستثناء
 على اختياره في رتبته
 رتبته الاستثناء
 مستوعبا لكل ما يتناول
 لم يرد في رتبته
 بالضرورة الاستثناء
 شرطا لثبوت
 انما ابتدئ الاختلاف
 في حق الحكم في محل
 فيه واثباته بالضرورة
 وقيل محل اختياره لا
 القاضي لم يخرج في
 ينبغي ان يكون فاسدا
 كونه واثباته بالضرورة
 ان محل اختياره ليس في
 غير حاجته كونه غير
 العموم على ما ذكره
 كالرمال او كالبسا
 اذ لا بد من تعدد
 على سبيل التمثيل
 داخل في مجموع
 انفسه انما التمثيل

[illegible][illegible]

فصل دوم در بیان

تحت السبعة لا يبين حكم هذه الكلام حقيقة هو هو لا يخرجنا ما اذا كان لا يخرج فوق الواحد فانه قوي بكثرة ومبسر منبر الى
لا اتصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام من عجز القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان الفرق بينهما انما هي في جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة يفتقر بالبشره فادور من ارجع الكثرة فيمنع من الاكثر من عا فوق اشرة فاما اذ في بلا استعمال
فان ارجع من اشارة كثر في اشارة قوله في جميع تخصيص اجمع قد اختلفوا في معنى التخصيص فبطل لا يبين بقا اجمع قريب
من ادول اجماع وقيل يجوز ان يكون في اشارة وقيل في اشارة واحد واذا عرفت عند المصنف ان اجماع ان كان جمعا
مثل الرجال وانشاء اذ في معناه مثل الربط واليوم يجوز تخصيصه الى اشارة فخرنا على انما اقل الجمع فالتخصيص
الى باد ونا يخرج اللفظ عن الدلالة على اجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كما لم يل اذ في معناه كالنساء في الاشارة
النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وقمع المفرد وفيه نظر من جوده
الاول ان اجمع المذكور انما يكون ما ما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وجنبه هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في
التخصيص ويكون اشارة اقل اجمع انما هو باعتبار الحقيقة او لا يخرج في اشارة على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق
وتبينه التفرع في اجمع اشارة العام او العام متفرق لجميع لا اقل ولا اكثر في المعنى لهذا التفرع اصلا الثاني ان حمل
على المفرد في مثل الاشارة للنساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على سبب ان اقل اعم من تخصيص النسا ان من قال
ليست كل رجل في البلد واظلمت كل رمانه في ليلتان ثم قال اردت واحدا لعلنا عرنا فاعلم ان يمكن ان يجاب على الاول
بان نفس السبعة لا يبين العموم فافرض باللام والتخصيص ما يرفع العموم فلا بد ان يبقى بلول الهيمنة وقوله ثلثة وعن الثاني ان اشارة
اللام على الاستغراق فيكون لا يبين نفيه يكون نفي اجمع الافراد فيصير المعنى الاشارة امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في اشارة قوله والمراد تخصيصه باستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الاستقل فهذا تأكيد
لرفع قوله حمل على معنى اللغوي وتبينه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء وتوجه يجوز الى الواو اذ في اجمع اشارة
الكرم الزمان الا ان اجماع ان كل من العالم الا واحد اقولوا والاشارة المفرد في اشارة اسم اللوا مدحافوه كما فسر ابن
ربيعي اشارة لانه اسم لفظ من اشارة او اياها كان واكثر وقيل لانه مفرد ففتحت اليه علامات اشارة اشارة النسا مفرد على اشارة
وفي الكائنات اشارة اشارة التي يمكن ان يكون مفردا لانه اشارة او اربعة وهي لفظه غالبية كما انما اشارة اشارة اشارة
الشيء وقوله انما ليست اجمع كما لم يل بل في اشارة في اشارة في اشارة الى الواو اذ في اشارة اشارة باللام استدل
على عموميه ليعمل على الاجتماع والاستعمال وتفسير الاخير من اشارة اشارة الاول ان اشارة باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير اشارة
الافراد من الرجل خبر من المرأة وقد يكون جملة معينة منها واحد او اكثر مثل جاري في رجل فقال الرجل كذا وقد يكون جملة
غير معينة ساكن باعتبار غير متساوي الذم مثل اقول وقد يكون جميع افرادها مثل بان الانسان لفظه حشر الا
بالاجماع المعرف في معناه الانشائية والتمييز في التميز والاشارة الى جملة معينة من حقيقة وهو تعريف الهمزة والاشارة
وذلك بعد كونه في اشارة لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف حقيقة والمابية والطبيعة وقد يكون كسب في تعريف الهمزة
في اشارة في اشارة ليعرف بها كذا في اشارة وهو العند الذي في الواو اذ في اشارة اشارة من اشارة اشارة

[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible]

[illegible][illegible]

قبوله خامس من وجبه عام من وجبه فان قلت قد مر في سابق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثين قلت ليس المراد بان خاص
 سنا ان خاص استثنى اعني ما وضع لكثير محصور او لو احصل الانسان في اى ما يكون متناوذا لبعض ما تناوذا لفظ آخر لا مجموع فيكون اقل تناوذا بالاف
 الية وروى معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله نعم والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى آخر خاص من وجبه عام من
 وجبه وذكر ابن ابراهيم ان التحصيل يطلق على قلة اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن على كماله يطلق العام على اللفظ بجزءه ومسمياته مثل
 المشقة فتوكل والشكره في غير هذه المواضع اى النفي والشرط والنبه والوصف بعينه مائة شخص لانها مضمومة للفرق فلا تسمى الا بالليل بوجه
 العموم ولا يخفى ان الشكره بالمتدبره بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والشكره المستغفرة بالاعتناء بالمقام كقولك تعالى علمت نفس وقولهم فقرة
 خیر من جبروت وانه في خبر هذه المواضع مع انها عامه ثم الشكره اذا كانت خاصا في وقت في الانشاء في مطلق يدل على نفس كقوله
 من غير نفس الامر انه وانه معنى قوله يطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالانبات كقوله تعالى ان الشكر يا اكرم
 ان تدبحوا بقرة فانه انشاء للامر بنسب الصنيع العقود مثل لعبت واشتريت وان وقت في الاخبار مثل ايت ربلا في الانبات واما منهم من
 ذلك انفس غير معلوم انفس عند السامع وتعليقها لا يطلق باعتبار اشتغالها على قيد الوعدة والفاصل ان يقول الامر عدم تعرض المطلق لتقدير
 الوعدة للقطع بان معنى ان تدبحوا بقرة فخرج بقرة واحدة ومعنى تخير رقت عناق رقيقة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
 يراد بنفس الحقيقة او فخر منها او ما صدقت به عليه واحدا كان او اكثر ولهذا افسر المحققون بالشائع في عصبه معني انه بصحة محتاجا لبعض شدة
 مما ينبغي تحت الامر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع في عموم الشكره في الانشاء والاجابار فالحق انه لا يفتى لان المقام ليس بالعموم بالبرهان
 شمول الحكم لكل فوجي بحسب مثل عطف الدرهم فقير امره الى كل فقير في مثل ان تدبحوا بقرة فخرج كل بقرة وفي مثل تخير رقيقة تخير كل رقيقة
 بل المراد بالمرء الى فقير اى فقير كان وكذا المراد بخرج اى بقرة كانت وتخير اى رقيقة كانت فان شئ مثل هذا ما مضى والافلا على انهم
 جعلوا مثل من دخل بذر الحسن والافلا كذا عام مع انه من هذا القبيل فان جعل استغراقا لكل نكرة كذا كذا والافلا بوجه العموم قوله فاذ اعيدت
 نكرة لما اخبر الكلام الى ذلك الشكره وافادتها العموم وانحصر في رتبة انفسه من ان الشكره اذا اعيدت نكرة فالثاني في غير الاول والمعرفة ليس
 والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول انا مع كيفية من التكرير والتعريف او بدونهما مع يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح عاوة
 المعرفة بكرة وبالعكس والتعريف في ذلك ان المذكور او لا انا ان يكون نكرة او معرفة على تقدير بيان ما ان ابعاد نكرة او معرفة بصير رتبة تسام
 ومكنا ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو تباير لاول والافلا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه هو اسبقا في الذكر وان كان معرفة
 فهو الاول جملا الى العمود الذي هو الاصل في اللام والاضافة قد ذكر في الكشف انه ان اعيدت نكرة فالثاني في معرفة لاول ولا
 فبعبه لان المعرفة تستغرق تخيير الشكره متناوذا لبعض فيكون واما في الكل سواء قدم او اخر مثل لاعادة المعرفة نكرة بقول
 في معنى عن سبب ذيل وقلنا القوم اخوان في معنى اللام ان جرين فاما كالتدعى كاتوسع القطع بان الثاني غير الاول وفيه نظر اما الاول
 التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل هو الاصل وعند تقدم العمود لا يلزم ان يكون الشكره مبنية واما ثانيا فلان معنى كون الثاني
 مبنية لاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والخبر بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعاد المعرفة نكرة مع مناجاة الثاني
 لاول كغيره في الكلام قال الله تعالى ثم انبيا موسى الكتاب بل في قوله وفي الكتاب انزلناه وقال الله ثم اسجدوا لبعثكم بعضكم بعضا
 قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك اعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وتعلو المقام عن القرآن والا

فان
 من وجبه عام من وجبه فان قلت قد مر في سابق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثين قلت ليس المراد بان خاص
 سنا ان خاص استثنى اعني ما وضع لكثير محصور او لو احصل الانسان في اى ما يكون متناوذا لبعض ما تناوذا لفظ آخر لا مجموع فيكون اقل تناوذا بالاف
 الية وروى معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله نعم والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى آخر خاص من وجبه عام من
 وجبه وذكر ابن ابراهيم ان التحصيل يطلق على قلة اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن على كماله يطلق العام على اللفظ بجزءه ومسمياته مثل
 المشقة فتوكل والشكره في غير هذه المواضع اى النفي والشرط والنبه والوصف بعينه مائة شخص لانها مضمومة للفرق فلا تسمى الا بالليل بوجه
 العموم ولا يخفى ان الشكره بالمتدبره بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والشكره المستغفرة بالاعتناء بالمقام كقولك تعالى علمت نفس وقولهم فقرة
 خیر من جبروت وانه في خبر هذه المواضع مع انها عامه ثم الشكره اذا كانت خاصا في وقت في الانشاء في مطلق يدل على نفس كقوله
 من غير نفس الامر انه وانه معنى قوله يطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالانبات كقوله تعالى ان الشكر يا اكرم
 ان تدبحوا بقرة فانه انشاء للامر بنسب الصنيع العقود مثل لعبت واشتريت وان وقت في الاخبار مثل ايت ربلا في الانبات واما منهم من
 ذلك انفس غير معلوم انفس عند السامع وتعليقها لا يطلق باعتبار اشتغالها على قيد الوعدة والفاصل ان يقول الامر عدم تعرض المطلق لتقدير
 الوعدة للقطع بان معنى ان تدبحوا بقرة فخرج بقرة واحدة ومعنى تخير رقت عناق رقيقة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
 يراد بنفس الحقيقة او فخر منها او ما صدقت به عليه واحدا كان او اكثر ولهذا افسر المحققون بالشائع في عصبه معني انه بصحة محتاجا لبعض شدة
 مما ينبغي تحت الامر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع في عموم الشكره في الانشاء والاجابار فالحق انه لا يفتى لان المقام ليس بالعموم بالبرهان
 شمول الحكم لكل فوجي بحسب مثل عطف الدرهم فقير امره الى كل فقير في مثل ان تدبحوا بقرة فخرج كل بقرة وفي مثل تخير رقيقة تخير كل رقيقة
 بل المراد بالمرء الى فقير اى فقير كان وكذا المراد بخرج اى بقرة كانت وتخير اى رقيقة كانت فان شئ مثل هذا ما مضى والافلا على انهم
 جعلوا مثل من دخل بذر الحسن والافلا كذا عام مع انه من هذا القبيل فان جعل استغراقا لكل نكرة كذا كذا والافلا بوجه العموم قوله فاذ اعيدت
 نكرة لما اخبر الكلام الى ذلك الشكره وافادتها العموم وانحصر في رتبة انفسه من ان الشكره اذا اعيدت نكرة فالثاني في غير الاول والمعرفة ليس
 والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول انا مع كيفية من التكرير والتعريف او بدونهما مع يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح عاوة
 المعرفة بكرة وبالعكس والتعريف في ذلك ان المذكور او لا انا ان يكون نكرة او معرفة على تقدير بيان ما ان ابعاد نكرة او معرفة بصير رتبة تسام
 ومكنا ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو تباير لاول والافلا كان المناسب هو التعريف بناء على كونه هو اسبقا في الذكر وان كان معرفة
 فهو الاول جملا الى العمود الذي هو الاصل في اللام والاضافة قد ذكر في الكشف انه ان اعيدت نكرة فالثاني في معرفة لاول ولا
 فبعبه لان المعرفة تستغرق تخيير الشكره متناوذا لبعض فيكون واما في الكل سواء قدم او اخر مثل لاعادة المعرفة نكرة بقول
 في معنى عن سبب ذيل وقلنا القوم اخوان في معنى اللام ان جرين فاما كالتدعى كاتوسع القطع بان الثاني غير الاول وفيه نظر اما الاول
 التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل هو الاصل وعند تقدم العمود لا يلزم ان يكون الشكره مبنية واما ثانيا فلان معنى كون الثاني
 مبنية لاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والخبر بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعاد المعرفة نكرة مع مناجاة الثاني
 لاول كغيره في الكلام قال الله تعالى ثم انبيا موسى الكتاب بل في قوله وفي الكتاب انزلناه وقال الله ثم اسجدوا لبعثكم بعضكم بعضا
 قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك اعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وتعلو المقام عن القرآن والا

والافتقار للشكر مع عدم المغيرة لقوله تعالى وهو الذي في السماء والارض اذ قالوا انزلنا من السماء
آية من ربك قل ان انزلنا على ان نزل آية ثم حمل من بعد شعقت قوة ثم حمل من بعد قوة متعاضدا شيعة بمعنى بعد قوة انقياب ومنه
باب التوكيد القطعي وقد يعاد النكرة مع مفرق مع المغيرة لقوله جل ذكره وهذا الكتاب انزلناه الى قولنا ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة مع مفرق مع المغيرة لقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب باحق معصدا قالما بين يدي من الكتاب
وقد يعاد المعرفة مع عدم المغيرة لقوله تعالى انما العلم الا واحد وشككته في الكلام قوله علم هذا العلم علم كذا وكذا او علمت
فرايت دارا كذا وكذا او منه بيت احماسته قوله كذا كذا في الامم يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتها الاعادة معرفة والاعادة
نكرة في انسان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تجعل عكس ذلك
بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني في غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فلهذا في الشرح بما ذكرنا وفعلا ذلك التوهم قوله بنسب عسر يسير فيقول علم بن عسر
وابن سعد رضي الله عنهم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرماستقبه او بموئجهك والقبول بن
عسر يسير بن زيد لما على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتعكس ليسر بالمتقن او الاذود وتعرف بانهم من العبد اي
الذي انتم عليه او تجلس الذي يعرفه كل احد فيكون ليسر الثاني مغاير الاول بخلاف ليسر وقال في هذا السلام وفيه نظرون
اجملة الثانية مهننا كذا لا اولى لتغيره في النفس وتكليفه في انقلب لانها تكبر صريح لها فلا يدل على تعدد وليكبر لا يدل قولنا
مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان كتابا مع زيد في الاصل فيقولوا والاصح انه تأكيد قوله وان اقربا بل يعني لو ادا وصحا على شهود
فاو عندهم مرتين واكثر بافت في ذلك بعصا قالوا يجب الف واحد اتنا قالان الثاني هو الاول لكونه معرفة بالمال
الثابت في العصا وان لم يقيد بالعصا بل اقر بحضرة شايد بن بلف في مجلس آخر بحضرة شايد بن بلف من غير بيان للنسب
او جيفة بلزنا فان شير طمغيرة الشايد بن الاخبرين الاول ليس في رواية واقره عدم مغايرتها لما في رواية وزيد ابن ابي
الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف مسكا وان شير على كل مسكا شايد بن بلف عند بلف ليزنه الا الف واحد لئلا لاله العرف ان
الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان استجد مجلس فاللزام الف واحد اتفاقا على طرح الكرخي لان المجلس ثان في جميع
الحكايات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلام الاقرارين بكونه عند شايد بن لانه لو اقر بافت عند شايد و الف عند
شايد اخر او بافت عند شايد بن و الف عند القاضي فاللزام واحد اتفاقا كذا في المحيط بقى صورته ايا صدر ما ان يقر عند شايد بن
بلف متكرره في مجلس اخر عند شايد بن بلف مقيد بما في هذا بعصا ينبغي ان يكون الواجب الاتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
الاخرى ان يقر بالف مقيد بالعصا عند شايد بن بلف في مجلس آخر بافت متكرره عند شايد بن وتخرج لعدم فيها ان يجب ان يكون للزام
عند جيفة بن الحسين وانما معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغاير الاول قوله ومنها اي وبى نكرة نعم بالعصا بنسب
باعتبار اصل الوضع للخصم من القصد الى الفرق كسائر النكرات وانما نعم بعموم الصفة كما سبق في الايكم الاربعاء ما تكبر
حال الامانة الى النكرة واما عند الامانة الى المعرفة فمتناه انما لو اعيدت بصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل التبدل الذي
كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوضعها الوصف المعنوي لا اللفظ الاخرى لان الجملة بعد ما قد يكون خبرا او صلة او شبهة

[illegible]

وعلى ما التقدير لا ينضم من عدم الأولوية لبعض شئ كل واحد يجوز ان يعقوب واحده من كون اختيار الى المولى كما في الصورة
الثانية وكما اذا قال عشت امام من عبيدي فانه الصحيح ان يقال لو لم ثبت محقق كل واحد وليس لبعض اولى
من بعض بل من مطلق الكلام كما يجوز ان يكون الكلام الاعتناق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون
للمو احد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال و اى المسلمين و اما اذا ثبت انك قد نفى كون الاثنين مثل
شرباك او كجج مثل اى رجال شرباك قلت مراد بالمضاف الى المعرفة لان الكلام في اى عبيدي ضربك خبرية قوله شرباك
شريطة واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعنائى يعقوب لكان من جازي في قوله ومن جازي في قوله
الى جميع الافراد معنى من في الدار اربع في الدار اربع مراد الى غير ذلك فعند عنده في العتق من لفظ من قطعاً للفظ المتعقل
المتعذر واما الاخرين فقد يكونان لعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للتخصص ارادة لبعض كافي قوله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك ومنهم من لا يسمعون غيرك فكل من سمع الاشارة الى المعنى واللفظ فانه كان خاصاً ببعض الابن بعض متعدداً محالاً في الجمع فكل من سمع
على العموم الا عند مقتضى في العموم بانعام جميع من سمع قول التعظيم الا واحد او هو آخرهم ان وقع الاعتناق على الترتيب فانما
الى المولى وذلك لان احتمال من في التعيين هو اشاعة الكثير حيث يكون مجزئاً والباقي من فعل عليه الملم قوله قرينة قوله لعموم
وترجع البيان كافي من شارة من عبيدي حقيقة فهو قرينة اضافية اشعية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله ثم فاذا نزل
ثلث منهم وقوله تعالى ترجى من شاء ومنه وقوى اليك من شاء اقرينة قوله ثم واستغفر لهم وقوله ثم ذلك
ان تقرر من من فانه ترجى لعموم وكون من البيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن ثلث من عبيد
عقده ان في الاول قرينة دالة على ان من البيان وكون لبعض سخافات الثاني وقد يقال ان العموم ههنا لعموم بعضه
وهو المشية والمشية صفه الفاعل وكون المتعذر به وولم فالتعذر به لا كلفه من ضعفه فاهر وبينها فرق آخر قوله لعموم
تقرره ان من يحمل لبعض البيان والتعويض مقيم ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل والكل
محملة بفعل من على البعض اخذاً بالتعويض المقطوع وتركاً للفعل المشكوك ففي من عبيدي امكن العمل لعموم
وتعويض من بان يستحق كل واحد لانه على كل مشية مع قطع نظر عن الجواز كل من شاء التعلق بعضه من العبيد
بسخافات من شئت من عبيدي فان المحاطة لشارية من الكل سقطت معنى التعويض بالكتابة وبهذا على تقدير
المشية بالكل فانه لان من المحاطة بعتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير القرينة فبشكل لا بد بصدق
كل واحد لشارية المحاطة بعتقه حال كونه بعضاً من عبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الافراد
باطن لا اطلاع عليه والظاهر ان عتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض من تحت التعويض
فهنا نظر دهر ان العتية التي تدل عليها من بعض العتية المجردة الماضية الكلية لا العتية التي هي عم من ان يكون
في ضمن الكل بعد منه ورجحنا ان التعويض متعين بوجه قوله منها في غير العقل بهذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون
على انه يتم العقله وغيرهم فان قيل نعم قوله تعالى لا يبرأ من اقراران حجب قرينة جميع ما يبرأ على العموم كافي قوله لعموم
ما في تلك على ما كانت حجة قلنا بناء على ان كل من سمع الاشارة الى العتية الا انفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يقتضيه

[illegible]

[illegible]

وامد او متعدد انما على سبيل التماثل في غير ذلك فان كان الدخول واحدا فقط فليكن التعلق في الصورة التثنية في من
دخول وكل من دخول فظاهر وانما في جميع من دخول فلان هذا التثنية للتشبيح واطار الجملاد فليست استحقاقا لاجتماع بالدخول او
فالواحد او لان الجملاد في ذلك اقوى وكان الدخول متعدد وان دخلوا سائر الاشياء لعم في صورة من دخول وكل واحد
فصل تمام في صورة كل من دخول والمجموع فصل واحد في صورة جميع من دخول لان لفظ جميع للاعاطة على صفة الاجتماع فاختار
كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس فخلات كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التماثل
فالقول للاول منهم في الصورة التثنية انما في من دخول وكل من دخول فظاهر وانما في جميع فلا بد من استتار الكل لقبلا للمدليل على استحقاق
الواحد وسواء الجملاد في دخوله وعدة اقوى فهو بالتشبيح احدى كذا ذكره فخر الاسلام ثم وعرض عليه بان ذلك جمعا بين حقيقة
والجواز لانهم لو دخلوا معا استحقوا التعلق على مجموعهم لو دخلوا افرادي استحقوا التعلق الاول منهم على الجواز كما ذكره المذنب في الاول واحد وجب
بانهم ان دخلوا سائر الكلام على حقيقة وان دخلوا افرادي او دخل واحد فقط لكل على الجواز وورد صاحب الكتب في هذا انما
الجميع بين حقيقة والجواز انما هو بالنظر الى الارادة وكون الوقوع وهما قد يتحقق الجميع في الارادة ليعبر التعلق تارة على حقيقة الجميع
واخرى على مجازة كما يقال اقبل اسدا وريدا يسبح او رجل شجاع حتى تبيد متشابها بها كان الاولان حقيقة الجميع لم يتحقق لغير
ولو اريد مجازة لم يتحقق الجميع فضلا واحد ابل يتحقق كل واحد نقلا تاما كما اوضح بلفظ كل قلتم في هذا الاشكال او روي عدم كلاما
حاصله ان الجميع بهنا ليس في معناه حقيقة حتى يتوقف استحقاق التعلق على صفة الاجتماع للقرينة المأثمة عن ذلك و
هو ان هذا الكلام للتشبيح والتمثيل على الدخول او الاعلى ما ذكرنا وليس بهنا استتار للمعنى كل من دخول او لا حتى يستحق
كل واحد كمال التعلق عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن سابق في الدخول واحد كان واجتماع فيكون
للجماعة فصل واحد كما لو ادخلوا مجموع الجوارح على المعنى بعض معنى كل من دخول املا لان معناه ان السابق يستحق التعلق وانه
لو كان جماعة لكان لكل واحد من اعداد كمال التعلق فصدا جميع من دخول او لا مستتار لبعض معنى كل من دخول او لا فان قيل كل
الافراد حتى يدل على امرين ان يكون مجموع الامر ليس كل واحد منهما لولا على صفة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت
فالامر الاول هو استحقاق السابق التعلق واحد كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام
التعلق وهما قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام التعلق ليس
جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فتقول لا يردوا حقيقة
اعتبار وصف الاجتماع وانما يستحق الواحد والامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام التعلق عند الاجتماع ولما كان مجموع
الذين عليهم مفاضل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفرع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو دخلوا الكلام على حقيقة ولو ا
استحقاق لغير كمال التعلق تابا بدلالة التعلق كقوله مسلكه خير محل النزاع على ما صرح به في اصول التأسيس
انه اذا ملك الصالح في غلام من مال النبي صلى الله عليه وسلم لم ينفذ ظاهره العموم مثلا نبي عن بيع الغر فربما يشق في الجا
بل يكون عاما لا يذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من مال الصالح في العدل له اوت بالغة انه لا يقل العموم الا بعد علم حقيقة
وذهب الاكثر من العامة لانهم لان الاحتياج انما هو بالحق لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا بالحكي ضرورة

[illegible]

[illegible]

والقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اول ان يكون عدم رجوع القول بالموجب
 نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا خلا في الحكم واتحدت احدا منه وهما لا تعارض لان المكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال
 وجبت في كفارة القتل عتاق رقبته مومنة وفي كفارة العير بقبه كيف كانت لم يكن الكلام انما بين اثنين على ان لا ينضم ان المطلق
 ساكت عن القيد بل هو اولى شوبت الحكم فيه كما ينبغي قوله لان القيد يوجب التعليل فان قلت الآية انما تدل على ان القول
 واجبت ان القيد والادعاء انتم المذكورة يوجب التعليل والمساواة لا على ان القيد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان
 البحث من القيد والاستغفال به يوجب ذلك فالقيد بالطريق الاول على ان ينضم من الآية ان موجب المساواة هو تلك القيد
 والاشياء المتساوية عندا وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق يسكت عنه لانه ان يسكت عنه منى هذا الوصف لا
 تضعيف بل منعت الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله قتال بن عباس بن ابي القحافة
 على انهم لانه لا يحيل قول الصحابي حجة في اذرع قصدا عن الاصول قوله وعائنه الحامية قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ام المارة بيته في كتاب
 الله تعالى فاصبوا اي حال تحديدهم قيد الدخول الثابت في الرباط فاعلقوا وعليه تقدير اجماع من بعدهم كذا في التوقيف وقيد بجا
 بان الاجماع على عدم حمل المطلق على القيد في صورة ان يكون اجماعا على الاصل الكلي كجواز ان يكون ذلك ليل الاحكام
 في الصورة قوله لان اعمال المبدلين اجبتا لكن في ان اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عندا لا مكان اذ لو
 حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للاخر الثاني ولهذا
 تساوا استدلالا بالشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جميعا بين المبدلين في العمل بالمقيد يتلزم اعمل بالمطلق من غير
 لكن حصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد فيهم من المطلق فلو حمل عليه يلزم انحاء المقيد جيب بان القيد
 المقيد وفصله وانتهى به والمطلق خمسة وخمسة ذلك وباجتماعه هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله في ان المقيد على ان
 المطلق على القيد بالقياس فاسد اما اوله لان هذا القياس ليس له قوة في الحكم الشرعي بل لعدم الاصل وهو عدم اجزاء غير المقيد
 في صورة القيد كما سيجي في فصل مفهوم الحق الفقه وانما ناسا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالقياس
 هو اجزاء غير المقيد كالكفارة مثلا وانما الثاني فلان شرط القياس عدم انفس على ثبوت الحكم في القياس او انتفاءه وهما
 مطلق نفس والى على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب اجماعا على التفسير لا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم
 اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا
 ان انفس لا يتفق من منع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجب القيد او لم يوجب ذلك لهم ان المطلق غير متعرض للصفات
 بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على اجماعا بالقيدين جزا ولكن لا يفيهم ان يقول المبدلي هو وجوب القيد لا اجزاء
 المقيد والاقم ان انفس مطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في حد المقيد او غير ذلك

وبهذا ينبغي ما يقال انه على تقدير صحة التقدير لا يلزم عدم اجراء غير التقدير كالكافرة في كفارة المؤمنين لان غاية الامر ان يجمع فيما مضى مطلق وتقدير تقدير اولاد لالة للتقدير على عدم حكم عند عدم التقدير فجزء الكافرة بالصلوات والمؤمنين بالتقدير والمطلق ايضا والاشتمال في اجتماع النفس القياس حكم واحد على انما نقول المنزيب انه اذا اجتمع التقدير والمطلق في عاونه واصدق في الحكم فاحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان التقدير يدل على الاثبات في التقدير والنفي في غيره فان قلت قد اصرح في ان النفي لا يعين لاول انصاف الاثبات فيكون يمكنه عيانا ضرورة خينا نقض التقدير من ان اولاد لالة في التقدير على نفي الكافرة املا وان عدم اصله لا يمكن شرعي ولا يصح ان يكون من باب جواز انه تختم بغيره من انما لا يخفى على الناطق في اسباق والسياق قلت تسامح في البشارة وتوهم انه لما ذكر التقدير من اجزاء الكافرة باق على عدم الاصل في قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد فمبينة لان التقدير من النفس حقيقة او الى حصة غير معينة محمولة بخص كثره والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى في تحرير رقبة اعتما بهل على وجوب امتثاق رقبته ما قوله لا يقال انتم قبيحتم الرقبة كما هو مورد الاشكال ليس جمل المطلق على التقدير بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اتق رقبته يقتضي تحكك المكلف من متاع اي رقبته شار من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المومنة فكان القياس وليا على زوال الممكنة الثابتة بالنفس فيكون القياس ناسخا وانما هو باثر قوله فصل حكم المشترك النال في نفس معينة او غير ما من الاول والامارات لمرج امه معينة او مائة لما كان في مملكة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المؤمنين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احد هما او رتب ذلك سلطة اقل استعمال المشترك في تنبيه وتحرير محل النزاع انه بل يصح ان يراى بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معينه او مائة بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجميع من حيث هو ليجتمع بان يقال راسيت لهما في رادتهما والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجوز اي الاسود والابيض واقرارت مبنية على محضنت وطهر فقبل الجوز وقيل لا يجوز وقبل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب المداينة في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة تجوز معينة الفعل على قصد الامر والتقدير او الوجوب والا باحة

فان قيل انما يقال ان التقدير لا يلزم عدم اجراء غير التقدير كالكافرة في كفارة المؤمنين لان غاية الامر ان يجمع فيما مضى مطلق وتقدير تقدير اولاد لالة للتقدير على عدم حكم عند عدم التقدير فجزء الكافرة بالصلوات والمؤمنين بالتقدير والمطلق ايضا والاشتمال في اجتماع النفس القياس حكم واحد على انما نقول المنزيب انه اذا اجتمع التقدير والمطلق في عاونه واصدق في الحكم فاحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان التقدير يدل على الاثبات في التقدير والنفي في غيره فان قلت قد اصرح في ان النفي لا يعين لاول انصاف الاثبات فيكون يمكنه عيانا ضرورة خينا نقض التقدير من ان اولاد لالة في التقدير على نفي الكافرة املا وان عدم اصله لا يمكن شرعي ولا يصح ان يكون من باب جواز انه تختم بغيره من انما لا يخفى على الناطق في اسباق والسياق قلت تسامح في البشارة وتوهم انه لما ذكر التقدير من اجزاء الكافرة باق على عدم الاصل في قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد فمبينة لان التقدير من النفس حقيقة او الى حصة غير معينة محمولة بخص كثره والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى في تحرير رقبة اعتما بهل على وجوب امتثاق رقبته ما قوله لا يقال انتم قبيحتم الرقبة كما هو مورد الاشكال ليس جمل المطلق على التقدير بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اتق رقبته يقتضي تحكك المكلف من متاع اي رقبته شار من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المومنة فكان القياس وليا على زوال الممكنة الثابتة بالنفس فيكون القياس ناسخا وانما هو باثر قوله فصل حكم المشترك النال في نفس معينة او غير ما من الاول والامارات لمرج امه معينة او مائة لما كان في مملكة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المؤمنين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احد هما او رتب ذلك سلطة اقل استعمال المشترك في تنبيه وتحرير محل النزاع انه بل يصح ان يراى بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معينه او مائة بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجميع من حيث هو ليجتمع بان يقال راسيت لهما في رادتهما والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجوز اي الاسود والابيض واقرارت مبنية على محضنت وطهر فقبل الجوز وقيل لا يجوز وقبل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب المداينة في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة تجوز معينة الفعل على قصد الامر والتقدير او الوجوب والا باحة

فان قيل انما يقال ان التقدير لا يلزم عدم اجراء غير التقدير كالكافرة في كفارة المؤمنين لان غاية الامر ان يجمع فيما مضى مطلق وتقدير تقدير اولاد لالة للتقدير على عدم حكم عند عدم التقدير فجزء الكافرة بالصلوات والمؤمنين بالتقدير والمطلق ايضا والاشتمال في اجتماع النفس القياس حكم واحد على انما نقول المنزيب انه اذا اجتمع التقدير والمطلق في عاونه واصدق في الحكم فاحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان التقدير يدل على الاثبات في التقدير والنفي في غيره فان قلت قد اصرح في ان النفي لا يعين لاول انصاف الاثبات فيكون يمكنه عيانا ضرورة خينا نقض التقدير من ان اولاد لالة في التقدير على نفي الكافرة املا وان عدم اصله لا يمكن شرعي ولا يصح ان يكون من باب جواز انه تختم بغيره من انما لا يخفى على الناطق في اسباق والسياق قلت تسامح في البشارة وتوهم انه لما ذكر التقدير من اجزاء الكافرة باق على عدم الاصل في قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد فمبينة لان التقدير من النفس حقيقة او الى حصة غير معينة محمولة بخص كثره والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى في تحرير رقبة اعتما بهل على وجوب امتثاق رقبته ما قوله لا يقال انتم قبيحتم الرقبة كما هو مورد الاشكال ليس جمل المطلق على التقدير بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اتق رقبته يقتضي تحكك المكلف من متاع اي رقبته شار من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المومنة فكان القياس وليا على زوال الممكنة الثابتة بالنفس فيكون القياس ناسخا وانما هو باثر قوله فصل حكم المشترك النال في نفس معينة او غير ما من الاول والامارات لمرج امه معينة او مائة لما كان في مملكة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المؤمنين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احد هما او رتب ذلك سلطة اقل استعمال المشترك في تنبيه وتحرير محل النزاع انه بل يصح ان يراى بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معينه او مائة بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجميع من حيث هو ليجتمع بان يقال راسيت لهما في رادتهما والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجوز اي الاسود والابيض واقرارت مبنية على محضنت وطهر فقبل الجوز وقيل لا يجوز وقبل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب المداينة في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة تجوز معينة الفعل على قصد الامر والتقدير او الوجوب والا باحة

[illegible]

معناه هـ شخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل المتضمنين المتبادر اليه بالسنه وضعت فلما بالذكري ذكرته وورد به المراءى جميعه
اللفظ بالمعنى اى تعينه كذلك المعنى وجعله متفردا بذلك من بين الالفاظ ويزداد الايجاب ان لا يراد باللفظ الا انه المعنى للمفهوم ان يختار
ان موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط افراد اجتماعه متعل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة كونه متعلقا
فيه والمعنى المستعمل فيه في الجمالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا لانه يلزم
منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتى بيان المنزوم على ما نقل عن المصنف ٢٠ انه لو اراد به مجموع وهو غير الموضوع له
وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى من اللفظ في اطلاق واحد وهذا المعنى الجمع بين
الحقيقة والمجاز وادور عليه انه اذا اراد المجموع كان كل واحد من المعنيين اطلاقا المراد لنفس المراد مثل هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز
كما لعام الموضوع للمجموع اذا اراد به مجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة
لكل واحد من المعنيين اوليين شيئا مجموع يراد باللفظ قيد على كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان مبنيا مجموع يراد باللفظ
لناظر كلام المعنيين فتدبره الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المجازى المراد فم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والادراجان يقال على ان
هو استعمال مشترك في المعنيين او المعانى على ان يكون كل متعامر او باللفظ ومناط الحكم لادخلنا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
استعمال في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة غير ادراجية على نفس الموضوع لولا الاخر على انه ينافى
الموضوع له العلاقة وهذا الجمع بين الحقيقة والمجاز وادور به كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه
لو اراد بكل واحد على انه مناسب للمجموع كذا كان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازى متينا ولما لم يكن متينا من الافراد وقد عرفت
انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال ونسج ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاقتناع فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم المعنيين على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في الجميع فلتأني على ان اطلاق اسم لبعض على الكل مشروط بغيره ومقتضى انهما هما كسابقا في الحقيقة
واشتقاق اختلاف العلاقات الواحدة على الاثنين اطلاق الارض على مجموع السما والارض فانه لا تأمل الصحة على ان يرد يعود الاعتراض
السابق على ما نقل عن المصنف ٢١ قوله لكان هذا الكلام في غاية الركائز لان ايجاب الاقتدار انما هو بحسب والتمتع على ما عرفت عن
المقتضى به اولا ايجاب اقتداره انى مثل فلان يصل فافهم القرآن وفيه نظر لان ركائز الكلام وعدم ايجاب الاقتدار عند اشتراك
معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما اشتراك هو المقصود بالايجاب لقطع بانه لا ركائز في مثل قولنا ان يصل فلان
قد اطلق زيد او الامر قد خلق عليه فامدومة وظنوه اربا الرعا فكذا المراد به انما انما يشترط ان يصل اليه من غير ان يطلع عليه ويكره بالمراد
يعظمه بمانى رحمه قالوا اربا الموتون بما يعلق بحاكم من المعادلة والثناء عليه قوله ولما بينه المعنى بان ذكر اختلاف الاسباب عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمه ومن الملائكة استغفار ومن الناس عاود مشعر بان شئ الصلوة في نفسه وحسب
تختلف باختلاف الموضوعات ولا يدل على انها مبنية لعان مختلفة باو فسلح متعددة ليس لزم الاشتراك

كلان
اللفظ بالمعنى اى تعينه كذلك المعنى وجعله متفردا بذلك من بين الالفاظ ويزداد الايجاب ان لا يراد باللفظ الا انه المعنى للمفهوم ان يختار
ان موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط افراد اجتماعه متعل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة كونه متعلقا
فيه والمعنى المستعمل فيه في الجمالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا لانه يلزم
منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتى بيان المنزوم على ما نقل عن المصنف ٢٠ انه لو اراد به مجموع وهو غير الموضوع له
وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى من اللفظ في اطلاق واحد وهذا المعنى الجمع بين
الحقيقة والمجاز وادور عليه انه اذا اراد المجموع كان كل واحد من المعنيين اطلاقا المراد لنفس المراد مثل هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز
كما لعام الموضوع للمجموع اذا اراد به مجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة
لكل واحد من المعنيين اوليين شيئا مجموع يراد باللفظ قيد على كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان مبنيا مجموع يراد باللفظ
لناظر كلام المعنيين فتدبره الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المجازى المراد فم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والادراجان يقال على ان
هو استعمال مشترك في المعنيين او المعانى على ان يكون كل متعامر او باللفظ ومناط الحكم لادخلنا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
استعمال في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة غير ادراجية على نفس الموضوع لولا الاخر على انه ينافى
الموضوع له العلاقة وهذا الجمع بين الحقيقة والمجاز وادور به كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه
لو اراد بكل واحد على انه مناسب للمجموع كذا كان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازى متينا ولما لم يكن متينا من الافراد وقد عرفت
انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال ونسج ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاقتناع فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم المعنيين على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في الجميع فلتأني على ان اطلاق اسم لبعض على الكل مشروط بغيره ومقتضى انهما هما كسابقا في الحقيقة
واشتقاق اختلاف العلاقات الواحدة على الاثنين اطلاق الارض على مجموع السما والارض فانه لا تأمل الصحة على ان يرد يعود الاعتراض
السابق على ما نقل عن المصنف ٢١ قوله لكان هذا الكلام في غاية الركائز لان ايجاب الاقتدار انما هو بحسب والتمتع على ما عرفت عن
المقتضى به اولا ايجاب اقتداره انى مثل فلان يصل فافهم القرآن وفيه نظر لان ركائز الكلام وعدم ايجاب الاقتدار عند اشتراك
معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما اشتراك هو المقصود بالايجاب لقطع بانه لا ركائز في مثل قولنا ان يصل فلان
قد اطلق زيد او الامر قد خلق عليه فامدومة وظنوه اربا الرعا فكذا المراد به انما انما يشترط ان يصل اليه من غير ان يطلع عليه ويكره بالمراد
يعظمه بمانى رحمه قالوا اربا الموتون بما يعلق بحاكم من المعادلة والثناء عليه قوله ولما بينه المعنى بان ذكر اختلاف الاسباب عند بيان اختلاف
المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمه ومن الملائكة استغفار ومن الناس عاود مشعر بان شئ الصلوة في نفسه وحسب
تختلف باختلاف الموضوعات ولا يدل على انها مبنية لعان مختلفة باو فسلح متعددة ليس لزم الاشتراك

قوله وفي اجواب حسن ثم لو لم يفرغ من عيب الاحجاب استلزم في الاية بل كغيره من افعال المسلمة بين السما
 المذكورة وتجزئ ان يرد في كل معناه كقضي والحج في قوله ان يكون ان يرد بالاجود والافتقار في جميع فيجب ان لا
 ان اراد بالافتقار او اشتال او امر الكمال في قوله اجيبا على ما هو ظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير كماله ان اراد اشتال
 حكم التكميل انما هو في الاصل على الاطلاق ثم من ادرك ذلك فتعول جميع الناس على كماله ان يكون في كثير من الناس من غير
 يخصهم كقوله او اشتال الكمال في قوله لا في اجواب عن الآية ما ذكره القوم من انهما على ذلك فاعمل في حجب
 كثير من الناس ان الحكم في السجود الاول والافتقار وتخصيص وقد دل على شموله جميع الناس في قوله في حجب
 سجود طاعة والعبادة ونحو غير ذلك جميع الناس قوله وانما لا يعيد ونحو الافتقار لان حقيقة السجود وضع كسبته
 لا موضع الرأس حتى لو وقع الرأس من يانبه لم يفسد كسبه بعد اولو سلم فاشياء حقيقة الرأس في كثير من المذكورات
 كالحماويات مثلا الشئ من غير غير ما يشك ولو سلم فمضى مثل غير الامر حتى لا ينافي ان يقال لم تر قوله ولا حكم
 باستحالة النظر لانه الحكم باستحالة النظر المجاوات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان
 لما وجوه ولا جابه كما حكم على الاشياء بالاربع بالمشي بالايدي والنظر بالاعين بخلاف البصير فانه الفاظ وتعرف
 لا يتبع صدورها عن الجمادات باجاء القدرة الالهية كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذا انما هو الاعتقاد والاجاب قوله
 مع ان الحكم التبريل ناطق بمقتضى ان يكون اشارة الى شهادة الاعتقاد والاجاب الى حقيقة التبريل فان اكثر التبريل
 على انه مادل بالبر للاله على الاولية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما العلم الا ان يرد بالحكم التبريل المعنى وما ذكر
 من ان الاتفاق من غير مناسبة في المذكورة وانما هي سبب حقيقة التبريل نعم لان مناه ان اشكر ان لا يشك في قوله
 ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب
 من التبريلات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ استعمالا صحيحا جازيا على القانون اما
 حقيقة او مجازا لانه استعمال في المعنى كقوله في غير قوله وان استعمال في غيره فان كان المعنى حقيقة بين الموضوع والجماد والفرج
 من قسم حقيقة لان استعمال السجود في غير العلاقة وضع بعد فكون اللفظ مستعملا في وضع فكون حقيقة وانما جاز من قسم
 في غير ما وضع لنظر الى الوضع الاول فانه لو في لا ينافي ان يعل في غير ما وضع في كماله لا يخبر في الجواز والمرجى
 بل قد يكون منقولاً لقلنا نعم الا ان لما كان حقيقة من جهة وجاز اسرجه لوجود العلاقة وكان يقتضي الى زيادة تفصيل
 بيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا العلاقة لا وجوب عدم العلاقة فالمرجى يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من
 الاول قلنا لما قسم اللفظ على ان الناقل من غير العلاقة امر لا اعتبار بالامر الظاهر ونحو وجود العلاقة وعدمها

قوله وفي اجواب حسن ثم لو لم يفرغ من عيب الاحجاب استلزم في الاية بل كغيره من افعال المسلمة بين السما
 المذكورة وتجزئ ان يرد في كل معناه كقضي والحج في قوله ان يكون ان يرد بالاجود والافتقار في جميع فيجب ان لا
 ان اراد بالافتقار او اشتال او امر الكمال في قوله اجيبا على ما هو ظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير كماله ان اراد اشتال
 حكم التكميل انما هو في الاصل على الاطلاق ثم من ادرك ذلك فتعول جميع الناس على كماله ان يكون في كثير من الناس من غير
 يخصهم كقوله او اشتال الكمال في قوله لا في اجواب عن الآية ما ذكره القوم من انهما على ذلك فاعمل في حجب
 كثير من الناس ان الحكم في السجود الاول والافتقار وتخصيص وقد دل على شموله جميع الناس في قوله في حجب
 سجود طاعة والعبادة ونحو غير ذلك جميع الناس قوله وانما لا يعيد ونحو الافتقار لان حقيقة السجود وضع كسبته
 لا موضع الرأس حتى لو وقع الرأس من يانبه لم يفسد كسبه بعد اولو سلم فاشياء حقيقة الرأس في كثير من المذكورات
 كالحماويات مثلا الشئ من غير غير ما يشك ولو سلم فمضى مثل غير الامر حتى لا ينافي ان يقال لم تر قوله ولا حكم
 باستحالة النظر لانه الحكم باستحالة النظر المجاوات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان
 لما وجوه ولا جابه كما حكم على الاشياء بالاربع بالمشي بالايدي والنظر بالاعين بخلاف البصير فانه الفاظ وتعرف
 لا يتبع صدورها عن الجمادات باجاء القدرة الالهية كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذا انما هو الاعتقاد والاجاب قوله
 مع ان الحكم التبريل ناطق بمقتضى ان يكون اشارة الى شهادة الاعتقاد والاجاب الى حقيقة التبريل فان اكثر التبريل
 على انه مادل بالبر للاله على الاولية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما العلم الا ان يرد بالحكم التبريل المعنى وما ذكر
 من ان الاتفاق من غير مناسبة في المذكورة وانما هي سبب حقيقة التبريل نعم لان مناه ان اشكر ان لا يشك في قوله
 ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب ولا يفرغ من عيب الاحجاب
 من التبريلات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ استعمالا صحيحا جازيا على القانون اما
 حقيقة او مجازا لانه استعمال في المعنى كقوله في غير قوله وان استعمال في غيره فان كان المعنى حقيقة بين الموضوع والجماد والفرج
 من قسم حقيقة لان استعمال السجود في غير العلاقة وضع بعد فكون اللفظ مستعملا في وضع فكون حقيقة وانما جاز من قسم
 في غير ما وضع لنظر الى الوضع الاول فانه لو في لا ينافي ان يعل في غير ما وضع في كماله لا يخبر في الجواز والمرجى
 بل قد يكون منقولاً لقلنا نعم الا ان لما كان حقيقة من جهة وجاز اسرجه لوجود العلاقة وكان يقتضي الى زيادة تفصيل
 بيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا العلاقة لا وجوب عدم العلاقة فالمرجى يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من
 الاول قلنا لما قسم اللفظ على ان الناقل من غير العلاقة امر لا اعتبار بالامر الظاهر ونحو وجود العلاقة وعدمها

۱۷
مجلس و شورا

[illegible][illegible]

في قوله ثم كل من الحقيقة والجارية من ان لفظ الحقيقة والجارية مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالمؤمنين
 الجملة بالعقلية او الحكيمية ومنه انما من صفات الكلام كما هو مطلق الاكثر من كون الاسماء ولفظ
 الحقيقة بالحقيقة والجارية دون الحقيقة والجارية الا ان الصفات الكلام بها انما هو باعتبار الاسماء ولفظ الحقيقة بالحقيقة
 منسار احاصل ان الحقيقة العقلية جملة من صفات الفعل كما هو فاعل عند التكلم بقول المؤمن ثبت اعتقاد العقل والجارية
 جملة من صفات الفعل في غير ما هو فاعل عند التكلم الملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو ثبت الربيع لعل لما يربط بالاثبات
 من الملازمة لكونه زائلا واداء الفعل المصطلح وانما هو معناه من المصادم والصفات بالقائل عند التكلم بغير اتمام الخاطبة فاعل
 عنده معنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كغضب الامكات وسواء صدر عنه باعتباره اولاد وسواء كان
 فاعلا عند التكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة بالمعاني الواقعة والاعتقاد جميعا او لا بالمعاني شيئا منها او يطابق
 احد ما فقط ولو قال الفاعل عند الفعل يخرج بالمعاني الاعتقاد فقط مثل قول الدربري ان ثبت الربيع لعل لهم الا ان يقال
 المراد عقل التكلم او السامع وقد اترز عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في الجارية العقلية الفاعل في اللفظ ولو اراد
 بالفاعل عند التكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد التكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الا
 مثل قول القائل جاز يدع عليه بانه لم يجز لانه لم يوصف بالجمي لاني الواقع ولا عند التكلم بالتحقيق لكن بحسب التقييم من غير
 كلامه مقدار احاصل ان الفاعل عند التكلم عبارة عما يكون الفعل له عند التكلم في الظاهر مثل قولك تحضر عمر وعلى لفظ الحقيقة
 للفعل لان المفردية صفة عمر وهو فاعل ثم التفسير في غيره راجع الى الفاعل عند التكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف الجارية
 مثل انهم اسيل على لفظ المبني للفعل لان فاعله الواو وحى الاسيل ومثل هو في عيشة سرافقية لان الفاعل انما هو صاحب
 العيشة ويخرج مثل قول الدربري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند التكلم في الظاهر لا في
 غيره فلا يتصلح الى غير السامع ويكون قوله الملازمة اترز عن مثل ان ثبت الخريف لعل فان لم يكن حقيقة وهو ظاهر الجارية
 لان الغير لا بد ان يكون من ملازمات الفعل قوله الفصل قد سبق ان لا بد في الجارية من الملازمة وحى اتصال المعنى المستعمل فيه
 بالمعنى الموضوع له والجملة فيها الاستقرار وبقية ما ذكره القدماء الى خمسة عشر من قبضته ابن سراج خمسة عشر من قبضته
 والكون عليه والاول اليه والجارية واداء الجارية ما يعي كون احد جانبي الآخر بالجارية او بالكلية او كونها متساوية
 في الوجود والعقل او احتمال او غير ذلك والمصريح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والخبرية والكلية اوية
 والشرعية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصله بالفعل للمعنى الجارية في بعض الازمان خاصة او لافعلي الاول ان تقدم
 ذلك الزمان على زمان تحقق الحكم بالمعنى الجارية فهو لكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه او كان حاصله في ذلك الزمان او جميع الزمان
 لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصله بالثبوت فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه
 علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجزأ الزمن وهو المتأخر او متصفا الى الخارج وحين كان قد تجاوز للاخر فهو خبرية والكلية
 والافان كان لازما منصفة للزوم فهو الوصفية عنى المشابهة والافان للزوم اما بان يكون احدهما حاصل في الآخر وهو الحاليت
 والحالية وبعبارة هو بديهية والجمعية او شرطية وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا فسطح وتقسيم عنى الحصر وتقسيم عقل ولو جعلناه دائر

في قوله ثم كل من الحقيقة والجارية من ان لفظ الحقيقة والجارية مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالمؤمنين
 الجملة بالعقلية او الحكيمية ومنه انما من صفات الكلام كما هو مطلق الاكثر من كون الاسماء ولفظ
 الحقيقة بالحقيقة والجارية دون الحقيقة والجارية الا ان الصفات الكلام بها انما هو باعتبار الاسماء ولفظ الحقيقة بالحقيقة
 منسار احاصل ان الحقيقة العقلية جملة من صفات الفعل كما هو فاعل عند التكلم بقول المؤمن ثبت اعتقاد العقل والجارية
 جملة من صفات الفعل في غير ما هو فاعل عند التكلم الملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو ثبت الربيع لعل لما يربط بالاثبات
 من الملازمة لكونه زائلا واداء الفعل المصطلح وانما هو معناه من المصادم والصفات بالقائل عند التكلم بغير اتمام الخاطبة فاعل
 عنده معنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كغضب الامكات وسواء صدر عنه باعتباره اولاد وسواء كان
 فاعلا عند التكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة بالمعاني الواقعة والاعتقاد جميعا او لا بالمعاني شيئا منها او يطابق
 احد ما فقط ولو قال الفاعل عند الفعل يخرج بالمعاني الاعتقاد فقط مثل قول الدربري ان ثبت الربيع لعل لهم الا ان يقال
 المراد عقل التكلم او السامع وقد اترز عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في الجارية العقلية الفاعل في اللفظ ولو اراد
 بالفاعل عند التكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد التكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الا
 مثل قول القائل جاز يدع عليه بانه لم يجز لانه لم يوصف بالجمي لاني الواقع ولا عند التكلم بالتحقيق لكن بحسب التقييم من غير
 كلامه مقدار احاصل ان الفاعل عند التكلم عبارة عما يكون الفعل له عند التكلم في الظاهر مثل قولك تحضر عمر وعلى لفظ الحقيقة
 للفعل لان المفردية صفة عمر وهو فاعل ثم التفسير في غيره راجع الى الفاعل عند التكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف الجارية
 مثل انهم اسيل على لفظ المبني للفعل لان فاعله الواو وحى الاسيل ومثل هو في عيشة سرافقية لان الفاعل انما هو صاحب
 العيشة ويخرج مثل قول الدربري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند التكلم في الظاهر لا في
 غيره فلا يتصلح الى غير السامع ويكون قوله الملازمة اترز عن مثل ان ثبت الخريف لعل فان لم يكن حقيقة وهو ظاهر الجارية
 لان الغير لا بد ان يكون من ملازمات الفعل قوله الفصل قد سبق ان لا بد في الجارية من الملازمة وحى اتصال المعنى المستعمل فيه
 بالمعنى الموضوع له والجملة فيها الاستقرار وبقية ما ذكره القدماء الى خمسة عشر من قبضته ابن سراج خمسة عشر من قبضته
 والكون عليه والاول اليه والجارية واداء الجارية ما يعي كون احد جانبي الآخر بالجارية او بالكلية او كونها متساوية
 في الوجود والعقل او احتمال او غير ذلك والمصريح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والخبرية والكلية اوية
 والشرعية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصله بالفعل للمعنى الجارية في بعض الازمان خاصة او لافعلي الاول ان تقدم
 ذلك الزمان على زمان تحقق الحكم بالمعنى الجارية فهو لكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه او كان حاصله في ذلك الزمان او جميع الزمان
 لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصله بالثبوت فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه
 علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجزأ الزمن وهو المتأخر او متصفا الى الخارج وحين كان قد تجاوز للاخر فهو خبرية والكلية
 والافان كان لازما منصفة للزوم فهو الوصفية عنى المشابهة والافان للزوم اما بان يكون احدهما حاصل في الآخر وهو الحاليت
 والحالية وبعبارة هو بديهية والجمعية او شرطية وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا فسطح وتقسيم عنى الحصر وتقسيم عقل ولو جعلناه دائر

بين المتشبه والاشياء ما يراه المرء من صفته المألوفة فان كان مدحها ماضيا في الآخرة فكل من الافان كان مديها في وقتها
 والافان في وقتها وروايت على الاخير مستمع في انشاء الكلام على التقسيم من الاجابات قوله انما علمت لفظا على مستمع
 مدلول اللفظ من حيث يقع به اللفظ في معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث يقع له معنى انما لا يخص من المفهوم دون
 الافراد بل يخص بها فيقال لكل من غير عمر وكبرى الرجل والافان انما علمت قال على معنى ولم يقل على معنى وادركه بلفظ التذكير
 يتوهم عن المراد في ذلك اللفظ فلا يتناول الجانبة انما المقصود بالنظر قوله في بعض الزمان العلم ان المتبر في الجانبة باعتبار ما كان
 حصول المعنى الحقيقي للمسمى للجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي الجانبة باعتبار ما يؤول حصوله
 في الزمان اللاحق ويتبع منهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا كان يسمى من افراد الموصوفين فيكون اللفظ في حقيقة لا مجازا
 بخلافه ويترجم من غير انتفاع حصوله في جميع الزمان وهو خارج عن الانتفاع حصوله في حال الحكم اي ان يقع النسبة في الحكم باللفظ
 بان المسمى في مثل ثلثت قبلا وعصرت خرا مجازا وان صار المسمى في زمان اللاحق قبلا وعصرت حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى واوتوا
 التبايى امور المم وقت البليغ هو مجازا وان كانوا تبايى حقيقة حال الحكم بالامر بخلاف قولنا انشر ليل مهب اذ اصبحنا وادركهم
 الرميل الذي خلقه امره تبايى فاه حقيقة لكونه خرا عند المصير وتبايى عند الخليفة فلهذا تقييد حصول المعنى الحقيقي للمسمى في بعض الزمان يعني
 في بعض خاصة ثم قيد ذلك ببعض في الشرح بكونه خارجا عن الزمان الذي وضع اللفظ لمعصول فيبداي كان بدار الكلام ووضعه على حصول
 المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان الجانبة باعتبار ما كان وما يؤول ان كان في الاصل فلهذا اللفظ
 نفس الحكم في الزمان زمان وقوع النسبة والمسمى ان وضع كجمله ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصل في حال تحقق الحكم
 مثل قوله تعالى واوتوا التبايى امور المم وعصرت خرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة المسمى حاصله ثم قيد تبايى الاموال بجمع حقيقة
 كجمله حاصله لانه لم يفلح حصول المعنى الحقيقي في هذه الاحوال كما يتوهم في وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
 يحصل في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان واللاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول فان كان في الفصل فالمراد باللفظ نفس
 وبالزمان ما يدل عليه الفعل مثبتة فاذا قلنا كتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمضى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان جازا هو امر
 وهو امر حاصل في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل يعني امثال والاستقبال ولو كان حاصل المسمى في ذلك الزمان
 كان الفعل حقيقة لا مجازا وادوا قلنا كتب زيد مجازا ان كتب باعتبار ما يؤول فمضى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان كبرت حاصل في زمان
 للاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل مثبتة او لو كان حاصل المسمى في الزمان الماضي كان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي
 يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى البعدين من الزمان الذي وضع لفظ الفعل حصول كبرت فيه بخلافه كلامه وانما قيد اذ
 بالمعنى الحقيقي في الاسم نفسه الموضوع له في الفعل جزاء عن كبرت والمسمى الاسم اطلق عليه لفظ المدلول للجازي وفي الفصل فاعمل
 او هو الذي حصل له كبرت في زمان سابق واللاحق مع انه ليس المسمى الذي خلق عليه الجاز الذي هو لفظ الفعل انما المدلول الجاز
 هو كبرت المقارن بزمان سابق واللاحق الماضي حصول كبرت في حال دون حال والاحسن ان يقال التبر عن الماضي المتأخر
 ومكسبه من باب الاستعارة على تشبيه غير حاصل بالحاصل في تحقق وقوعه تشبها لماضي بالحاضر فيكون نصب الجاز في
 المتأخر وضم استعاره لفظا صرحا للاحق في كلامه نظرا وجوب الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

و ان قلت ان اللفظ على
الشيء لا يكون له لفظ في نفسه
بل هو الذي يسمونه باللفظ
فان اللفظ ليس له لفظ في نفسه
بل هو الذي يسمونه باللفظ
فان اللفظ ليس له لفظ في نفسه
بل هو الذي يسمونه باللفظ

معلومة ان معنى الالزام حاصل لذات لها اشجاء في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا لتفصيل قوله واذا
 سرفت يريدان بمعنى انواع العلاقات بين شيئين مما يمتنع المجاز من المجازين ومعنا من جانب واحد وذلك لان معنى المجاز
 على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى الملزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل
 من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فالكان انتقالا يشترط بحيث يكون كل منهما أصلا
 من وجه فرعان وجب جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والواجب استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
 المعلول اليه وبسببنا عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الثانية والثالثة وان كانت معلولة للفاصل متاخرة
 عنه في الخارج الا انها في الزمن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على ثابته والاسباب على التبدل والية وذلك
 لان احتياج الناس لذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان
 انواع العلاقات لان من اسباب ما هو سبب محض ليس معنى العلة والسبب الا يطبق عليه مجازا كما سيجي والكل اصل يتبين عليه الخبر
 في الحصول من اللفظ بمعنى انما نفهم من اسم الكل بوجهة ان فهم الكل هو قوف على فهمه وبما معنى قوله نفهم من تابع للطلاقة
 والتبعية بهذا المعنى لا ينبغي ان يكون فهم الخبر سابقا على فهم الكل والخبر اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والانتقال وفي هذا
 التسليم ما تنفع في صدر الكتاب من اطر او تعريف الاصل بالخارج اليه فان قلت لما كان فهم الخبر سابقا على فهم الكل لم يكن
 الانتقال من الكل الى الخبر بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والخبر لازما لى ما مر من التفسير ليس معنى الانتقال من الملزوم
 الى اللازم ان يكون المقصود اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عنه حصول الملزوم
 في الزمن في الجملة وبما معنى في الخبر واستحقاق تبعه الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الخبر ضروري مطرو
 والجميع الذي يكون اليه او الرجل فبرهنا لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانفقاء الخبر فانما اخترنا اطلاق
 الخبر على الكل بان يتقدم خبر الكل كالرقبة والرس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا لا بد
 على العرف حيث يظهر شخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر خبر الذي لا يبقى الانسان
 بدونها واما اطلاق اليد على الرقب فانما هو من جهة ان الانسان يوجد كونه رقبيا لا يوجد بدونها كانه لا ياتي الانسان على
 الترحمان فان قيل معنى استناله خبر الكل يقتضي كون الخبر ملزوما لكل لازما وعدمه وعبدان الانسان بدون كرس
 او الرقبه انما يدل على ان الخبر لازم لكل ملزوم اذا الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصداق انما لا بد من
 واللازم مصطلح يدل على ان كل جملة او البيان وهو يعنون به استلزام متبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خبر
 الماسية لوازما لاخر ما يتابع انما لا يوجد بدون الماسية والماسية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون بني المجاز على
 من الملزوم الى اللازم وبني الكتابة على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والروابط
 من الرقبه والراس ملزوم واصل يتقرر اليه الانسان مرتبته في الوجود وفي كونها مصطلح يدل على ان كل جملة وانتم قسمها
 الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماسية وينتفع انفكاكها عنها لا انتقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمة
 اللازم ماله وطرقا بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاتصال والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه معنى على الانتقال من الملزوم

[illegible]

في سببه مجازا كالمسألة والبيع الموضوعة عين فوض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المسألة قوله لا نهائى الاستعارة التام كل و
للقطع باقتناع استعارة السام والارض مع اشتراكها في الوجود واحد وثبل للمباين وصفت شعور لزيادة اختصاص المستعار
منه ومنه غير متحقق بين الإطلاق والعناق لانها القطان بقول لا نهائى المعنى الوجوب رعايته عن استعارة الانقضاء المقولة
والمنى المعنى للطلاق بنى ازالة كسب منزع الشبهة يقال طلقت السجون فليكن طلقك المبعين عن غفاله والاسير عن اساره
فقط في المخرج الى رفع قيد الشكاح فان المردة بقدمارت محبوبه ستر بحق الزوج مقيدة بغيرها لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذن
والمنى المعنى للعناق بنى عن القوة والغلبة يقال عناق الفرج اذا قوى وطارد من ذكره وعناق الطير كوسبها جميع عناق لزيادة
قوة فيها ففصل منها في المخرج الى اثبات القوة المضمومة من المالكية والولاية بوجه الشهادة وتحوذ ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجوب
الذى خسرما عليه فان قيل لو كان معنى الاعناق اثبات القوة المضمومة لما صح اسناده الى المالك في مثل حق فلان عبده لا يملك
في وسه اثبات تلك القوة بل محراز الاله الملك فجزاير من وجوه الاول انه مجازي في الاسناد من حيث انه لغيره الى ابسب اسببها
قوله تعالى تنبرع عنها لباسها فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وبسبب اثبات القوة لا يقال لم يعبده من المالك سبب
غير هذا اللفظ الموضوع في المخرج الى انشا المعنى لا نقول بهذا بنى بطريق الاقتضاء لان الاثبات المضمومة غير موزونة بالكلية من الكمال
الاخبارية فلا بد من مدد وراز الاله الملك عن الحكم قبيل الحكم تعجبا الحكم على السجى في فصل الاقتضاء والثاني انه مجازي في الاسناد
حيث يطلق الاعناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو راز الاله الملك وكلما الوجه من حيث ولا يفهم من الاعناق لغيره
وشرعا لازالة الملك وتخليص عن الرق والاصح اسناده حقيقة الاله الى المالك ما ذكره من اثبات القوة انما يعرفه الاثر او
الفقهاء وكون اللفظ منقول الاله الى الاله الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسامع لانه المحمدة في اثبات وضع الاقفاط وكون
القوة النسب بامثال الشقاق لا يصح ولعل على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره النسب بالمعنى الحقيقي من غير ان لا يتم ان اثنى
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطير وعليه نقل شرعى قوله يرد عليه قد يجاب عن الاول ان اللفظ شرعى منسأه اثبات القوة
المضمومة على ما مر فلا بد من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليجعل المعنى شرعا كاستعارة الإطلاق لازالة الملك ليست
استعانة لهذا المعنى فلا تجوز بوجه شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك وفيت عنك قيد الرق فانه مجازي في اثبات القوة
بطريق الإطلاق اسم سبب على السبب كما كان الاعناق في مثل حق فلان عبده مجازي عن الاله الملك بطريق الإطلاق اتهم
على السبب ولا ممانع لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل إطلاق استعارة الاله الملك فليس هناك لفظ يحمل مجازا عن اثبات
المنق فليتأمل ويكون دفعه بان المعنى ثبت بدلالة الالتزام كونه لازما للمعنى المجازي الذى هو راز الاله الملك

قوله لا لفظ الاشتاق على حذف المضار اي لا المفهوم لفظ الاشتاق لئلا يتناول قوله ما يجاب يعني لا يجوز استناده
ازالة قيد الازالة الملك - لانه يجب في الاستعارة ان يكون استعارته اقوى في وجه اشيء كالاسد في الشجاعة
وان يكون استعارته لازما كالشجاع للاسد وكلما اشرطت شئت منها ولتضمن ان يمنع ذلك بما على ان في ازالة الملك
يتقي نوع تعلق شوقي الولد وان المراد بالمرزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانكسار ثم لفاعل ان يقول لو
سلم امتنع اطلاق اطلاق على ازالة الملك لطريق الاستعارة او لطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن لم
لا يجوز اطلاق عليه بطريق اطلاق القيد وهو ازالة في خصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق
واشتر على شقة الانسان والذوق على اللادراك بالمشيخوخة قوله فان الاستعارة لا تجزى الا من طرف واحد
لا يمنع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه اشيء وقوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
و لفاعل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشبيه كاستعارة السجفرة الفرس وبالعكس يحصل
المبالغة باسلاك اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون التشبيه به اقوى وجه تشبيه انما يشتر في بعض
اقسام التشبيه على التفرقة في علم البيان قوله وكذا اجازة المحرر ليعني لو قال بعث نفسي منك شمر ابراهيم
بعل كذا انعتقه اجازة ولو ترك واحد من القيدون بقيد المقدر ولو قال بعث عبيدي اوداري منك بكذا فان لم
يذكر المدة فيقيد بها الاسكان العمل بالحقائق عند شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتم شمر
العمل فلا راية فيه وان جاءه مثل بعث عبيدي منك بمشقة شمر العمل كذا انعتقه اجازة لان اطلاق السج
على الاجازة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا انفق المتعاقد ان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بها
سجى كجمل المدة على تاجيل الثمن او بيا فاسد عملا بحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا بد علينا عدم صحة الاجازة
بلفظ السجى المتعارف الى المتعة مثل بعث منك من فاع هذا العبد شمر كذا العمل كذا ولا يلزم انما اشكال الادراك
الصحة لان قطعاً قوله ثم اعلم ان في الاشتك المذكورة يريد ان ما ذكره من اطلاق السبب على السبب انما يصح
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس ببيع والتجسسين للملك المتعة
الثابت بالتحك لا اختصاصه بثبوت ملك اطلاق والا يلاوه انهما ولا الاشتاق سببا لانه الملك انما يثبت
بالطلاق لا اختصاصه بقبول الرجعة او بثبوت العمل كجمل السجى لا السبب التحليل ولا البيع سببا لملك المتعة انما يثبت بالاجازة
لا اختصاصه بخلو عن ملك الرجعة واهم السبب انما يطلق مجازا على ما سبب عنه فاحتج ان يرد الاطلاقات من
الاستعارة اي اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لانه كما في الاثر من شمر ابراهيم اوداري كذا اطلاق الاسد ابراهيم

الاشتاق على حذف المضار اي لا المفهوم لفظ الاشتاق لئلا يتناول قوله ما يجاب يعني لا يجوز استناده
ازالة قيد الازالة الملك - لانه يجب في الاستعارة ان يكون استعارته اقوى في وجه اشيء كالاسد في الشجاعة
وان يكون استعارته لازما كالشجاع للاسد وكلما اشرطت شئت منها ولتضمن ان يمنع ذلك بما على ان في ازالة الملك
يتقي نوع تعلق شوقي الولد وان المراد بالمرزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانكسار ثم لفاعل ان يقول لو
سلم امتنع اطلاق اطلاق على ازالة الملك لطريق الاستعارة او لطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن لم
لا يجوز اطلاق عليه بطريق اطلاق القيد وهو ازالة في خصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق
واشتر على شقة الانسان والذوق على اللادراك بالمشيخوخة قوله فان الاستعارة لا تجزى الا من طرف واحد
لا يمنع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه اشيء وقوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
و لفاعل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشبيه كاستعارة السجفرة الفرس وبالعكس يحصل
المبالغة باسلاك اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون التشبيه به اقوى وجه تشبيه انما يشتر في بعض
اقسام التشبيه على التفرقة في علم البيان قوله وكذا اجازة المحرر ليعني لو قال بعث نفسي منك شمر ابراهيم
بعل كذا انعتقه اجازة ولو ترك واحد من القيدون بقيد المقدر ولو قال بعث عبيدي اوداري منك بكذا فان لم
يذكر المدة فيقيد بها الاسكان العمل بالحقائق عند شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتم شمر
العمل فلا راية فيه وان جاءه مثل بعث عبيدي منك بمشقة شمر العمل كذا انعتقه اجازة لان اطلاق السج
على الاجازة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا انفق المتعاقد ان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بها
سجى كجمل المدة على تاجيل الثمن او بيا فاسد عملا بحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا بد علينا عدم صحة الاجازة
بلفظ السجى المتعارف الى المتعة مثل بعث منك من فاع هذا العبد شمر كذا العمل كذا ولا يلزم انما اشكال الادراك
الصحة لان قطعاً قوله ثم اعلم ان في الاشتك المذكورة يريد ان ما ذكره من اطلاق السبب على السبب انما يصح
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس ببيع والتجسسين للملك المتعة
الثابت بالتحك لا اختصاصه بثبوت ملك اطلاق والا يلاوه انهما ولا الاشتاق سببا لانه الملك انما يثبت
بالطلاق لا اختصاصه بقبول الرجعة او بثبوت العمل كجمل السجى لا السبب التحليل ولا البيع سببا لملك المتعة انما يثبت بالاجازة
لا اختصاصه بخلو عن ملك الرجعة واهم السبب انما يطلق مجازا على ما سبب عنه فاحتج ان يرد الاطلاقات من
الاستعارة اي اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لانه كما في الاثر من شمر ابراهيم اوداري كذا اطلاق الاسد ابراهيم

الاشتاق على حذف المضار اي لا المفهوم لفظ الاشتاق لئلا يتناول قوله ما يجاب يعني لا يجوز استناده
ازالة قيد الازالة الملك - لانه يجب في الاستعارة ان يكون استعارته اقوى في وجه اشيء كالاسد في الشجاعة
وان يكون استعارته لازما كالشجاع للاسد وكلما اشرطت شئت منها ولتضمن ان يمنع ذلك بما على ان في ازالة الملك
يتقي نوع تعلق شوقي الولد وان المراد بالمرزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانكسار ثم لفاعل ان يقول لو
سلم امتنع اطلاق اطلاق على ازالة الملك لطريق الاستعارة او لطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن لم
لا يجوز اطلاق عليه بطريق اطلاق القيد وهو ازالة في خصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق
واشتر على شقة الانسان والذوق على اللادراك بالمشيخوخة قوله فان الاستعارة لا تجزى الا من طرف واحد
لا يمنع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه اشيء وقوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
و لفاعل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشبيه كاستعارة السجفرة الفرس وبالعكس يحصل
المبالغة باسلاك اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون التشبيه به اقوى وجه تشبيه انما يشتر في بعض
اقسام التشبيه على التفرقة في علم البيان قوله وكذا اجازة المحرر ليعني لو قال بعث نفسي منك شمر ابراهيم
بعل كذا انعتقه اجازة ولو ترك واحد من القيدون بقيد المقدر ولو قال بعث عبيدي اوداري منك بكذا فان لم
يذكر المدة فيقيد بها الاسكان العمل بالحقائق عند شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتم شمر
العمل فلا راية فيه وان جاءه مثل بعث عبيدي منك بمشقة شمر العمل كذا انعتقه اجازة لان اطلاق السج
على الاجازة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا انفق المتعاقد ان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بها
سجى كجمل المدة على تاجيل الثمن او بيا فاسد عملا بحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا بد علينا عدم صحة الاجازة
بلفظ السجى المتعارف الى المتعة مثل بعث منك من فاع هذا العبد شمر كذا العمل كذا ولا يلزم انما اشكال الادراك
الصحة لان قطعاً قوله ثم اعلم ان في الاشتك المذكورة يريد ان ما ذكره من اطلاق السبب على السبب انما يصح
في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس ببيع والتجسسين للملك المتعة
الثابت بالتحك لا اختصاصه بثبوت ملك اطلاق والا يلاوه انهما ولا الاشتاق سببا لانه الملك انما يثبت
بالطلاق لا اختصاصه بقبول الرجعة او بثبوت العمل كجمل السجى لا السبب التحليل ولا البيع سببا لملك المتعة انما يثبت بالاجازة
لا اختصاصه بخلو عن ملك الرجعة واهم السبب انما يطلق مجازا على ما سبب عنه فاحتج ان يرد الاطلاقات من
الاستعارة اي اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لانه كما في الاثر من شمر ابراهيم اوداري كذا اطلاق الاسد ابراهيم

الاجماع فتساقط معنى الحكم مسايير في البتة والبيع الكتمان في غير مكان في اتيات الملك وهو في البيع اقوى وكذا في الطلاق
والعناق امران متباينان في غير مكان في اتيات الملك وهو في العناق اقوى وكذا في الاعادة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان في غير مكان في اتيات ملك انتفذه وابتاعها وهو في البيع اقوى فاستقيم احم احدهما لا والآخر ويم كبر العكس لها
سرفت من ان الاستتارة انما تجري من طرف واحد لسلك البعوت لمباينة المطلوبين في استتارة فان قبل قد سبق في استتارة
في الطلاق للفظ على اللزوم الخارج الذي هو صفة للملزم فكيف يكون مباينا فلما ليس الاستتارة في الاطلاق على
اللازم بل على المبين لارادة اللزوم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شيئا مادا واطلاق البعوت على الشحاح لكونه متبعا
والمتبعت للملك لازم خارجي صفة للملك كذا نقل عن احم وهو قد يجاب عن اصل الاعتراض باننا لفظ البعوت في الجاز
باعتبار اجتماعه فيكون انما يتحقق سببا للمعنى الجازي بعينه بل كجانبه حتى يراودا بفتة بعض اتيات كسواء حصل
بالطرد وغيره فعلى هذا القول ان اشترط بعد ان هو حر واراد الملك فملكه جهة او اذنا بفتة وعلى ما ذكره بعض الاقوال
وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الفتاوى واما جواب بان ملك البعوت عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو مما لا يملك
في ملك الشحاح والبعوت لكن تغير الاحكام فتغير بها صفة لاذنا فانه يتبع باب الشحاح مقصودا وفي ملك البعوت
اعتبار اللفظ لا اتيات ملك البعوت في المل ففتة على حسب ما يتجمل في المل فاذا جعلنا لفظ البعوت مجازا اشتباهه ملك البعوت
قصدا لا باعتبار فتة فيه احكام الشحاح لا احكام ملك البعوت اعلم ان اذ وجب من البعوت نوعان من اطلاقه فملك
تعتبر ايضا فتة وتوقع الجازي بحسب ذلك مثلا اطلاق البعوت على شقة الانسان ان كان باعتبار اشتباهه في اطلاق
فاستتارة وان كان باعتبار استعمال البعوت في اطلاق فجاز مرسل نفس عليه شيخ عبد القادر قوله اعلم ان البعوت في الجازي
في الجازي وجود العلاقة باعتبار نوعه في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارا بالشخصية حتى يلزم في اموال الجازات
ان نقل با ميانها على اتيات وذلك لا بما اعلم على ان خراع الاستعارات البعوتية البعوتية التي لم يبيع بها من اتيات البعوت
هو من طرف البعوتية وشبهها التي بهما ترفع طبقة الكلام فلو لم يبيع لما كان ملكا ولم يرد قوله الجازي فيهم حقان
وتسك الخالف بانه لو جاز البعوت في وجود العلاقة الجازي استتارة اخله بطول غير ان البعوتية وشبهها فيهم حقان
واب لا ان السببية بوان لا السببية في اللازم باطل اتفاقا ووجب منع الملازمة فان العلاقة مقتضية للعلاقة
عن الفتنة ليس بقايج الجواز ان يكون لما من خصوص فان عدم المانع ليس خبرا من الفتنة ووجب احم الى انه
لم يخر استتارة تخلط بطول غير انسان لا تفاوضا الاستتارة ومبوا شامبة في قصر الملازمة في غير فتنة
بالشبهة كالشبهة للاسد فان قيل اطول التخلط كذلك والا لما جاز متعارفا لانسان بطول قلنا اصل كلامه في غير
بل مع فروع ومقتضات في اعلائها وطروقة وتمايل فيها قوله سئل عن اتيات في ان الجازي خلط ان الحقيقة

الاجماع فتساقط معنى الحكم مسايير في البتة والبيع الكتمان في غير مكان في اتيات الملك وهو في البيع اقوى وكذا في الطلاق
والعناق امران متباينان في غير مكان في اتيات الملك وهو في العناق اقوى وكذا في الاعادة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان في غير مكان في اتيات ملك انتفذه وابتاعها وهو في البيع اقوى فاستقيم احم احدهما لا والآخر ويم كبر العكس لها
سرفت من ان الاستتارة انما تجري من طرف واحد لسلك البعوت لمباينة المطلوبين في استتارة فان قبل قد سبق في استتارة
في الطلاق للفظ على اللزوم الخارج الذي هو صفة للملزم فكيف يكون مباينا فلما ليس الاستتارة في الاطلاق على
اللازم بل على المبين لارادة اللزوم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شيئا مادا واطلاق البعوت على الشحاح لكونه متبعا
والمتبعت للملك لازم خارجي صفة للملك كذا نقل عن احم وهو قد يجاب عن اصل الاعتراض باننا لفظ البعوت في الجاز
باعتبار اجتماعه فيكون انما يتحقق سببا للمعنى الجازي بعينه بل كجانبه حتى يراودا بفتة بعض اتيات كسواء حصل
بالطرد وغيره فعلى هذا القول ان اشترط بعد ان هو حر واراد الملك فملكه جهة او اذنا بفتة وعلى ما ذكره بعض الاقوال
وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الفتاوى واما جواب بان ملك البعوت عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو مما لا يملك
في ملك الشحاح والبعوت لكن تغير الاحكام فتغير بها صفة لاذنا فانه يتبع باب الشحاح مقصودا وفي ملك البعوت
اعتبار اللفظ لا اتيات ملك البعوت في المل ففتة على حسب ما يتجمل في المل فاذا جعلنا لفظ البعوت مجازا اشتباهه ملك البعوت
قصدا لا باعتبار فتة فيه احكام الشحاح لا احكام ملك البعوت اعلم ان اذ وجب من البعوت نوعان من اطلاقه فملك
تعتبر ايضا فتة وتوقع الجازي بحسب ذلك مثلا اطلاق البعوت على شقة الانسان ان كان باعتبار اشتباهه في اطلاق
فاستتارة وان كان باعتبار استعمال البعوت في اطلاق فجاز مرسل نفس عليه شيخ عبد القادر قوله اعلم ان البعوت في الجازي
في الجازي وجود العلاقة باعتبار نوعه في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارا بالشخصية حتى يلزم في اموال الجازات
ان نقل با ميانها على اتيات وذلك لا بما اعلم على ان خراع الاستعارات البعوتية البعوتية التي لم يبيع بها من اتيات البعوت
هو من طرف البعوتية وشبهها التي بهما ترفع طبقة الكلام فلو لم يبيع لما كان ملكا ولم يرد قوله الجازي فيهم حقان
وتسك الخالف بانه لو جاز البعوت في وجود العلاقة الجازي استتارة اخله بطول غير ان البعوتية وشبهها فيهم حقان
واب لا ان السببية بوان لا السببية في اللازم باطل اتفاقا ووجب منع الملازمة فان العلاقة مقتضية للعلاقة
عن الفتنة ليس بقايج الجواز ان يكون لما من خصوص فان عدم المانع ليس خبرا من الفتنة ووجب احم الى انه
لم يخر استتارة تخلط بطول غير انسان لا تفاوضا الاستتارة ومبوا شامبة في قصر الملازمة في غير فتنة
بالشبهة كالشبهة للاسد فان قيل اطول التخلط كذلك والا لما جاز متعارفا لانسان بطول قلنا اصل كلامه في غير
بل مع فروع ومقتضات في اعلائها وطروقة وتمايل فيها قوله سئل عن اتيات في ان الجازي خلط ان الحقيقة

ای فرغ لما یبنی ان الحقیقة هی الاصل الرابع لقدم فی الاعتبار فاما اختلاف فی جهة الخلفیه فمستطاب ای الکلام فی الشرط
 فی الجواز اسکان لما یبنی الحقیقة لهذا اللفظ وعنده الحكم من کیفی صحته اللفظ من حيث العربیه سواد صر معناه انما یقول
 القائل غدا انی لجد معروف المنسوب لجواز اتفاقا ان کان اصغر منه سوادا ان کان کبیر منه جواز ثبت به القیاس لیس اللفظ
 فمستطاب العود لاستعماله المعنی الحقیقی وهو ان یکون الاکبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فاما اختلاف یعنی مندرجا بالاصل فاما ان
 لاشیاء النبوة واختلف هذا انی لاشیاء اخریه وکذا فمستطاب علی التفسیر الثاني الکلام الامام خلافه فاما اختلاف الایاتی فاما
 واما علی التفسیر الاول فالاصل عنده فمستطاب فیقع اختلاف فی تعیین حقیقة التي هی الاصل لیس والاعتبار علی جهة الخلفیه و
 من قوله فاما اختلاف یکون فی الاصل واختلف ای فی تعیین مجموعها لانی کل واحد من الجواز الذی هو مخلوق انما
 هو انی لاشیاء اخریه فاما اختلاف علی کلا التفسیرین لا یتقال قد سبق انی الخلفیه فی الحكم ان الحكم الجازمی غلط
 عن الحكم الحقیقی فمستطاب بالاصل ثبوت النبوة واختلف ثبوت اخریه وعنده الاصل ان احوالها اختلفت هذا الجواز فی کمال
 فی کل من الاصل والفرع لا نقول هذا لازم علی التفسیر الثاني ايضا لان الاصل لیس عنده هذا انی حقیقة بل حکم
 به وهو مخالفت ثبوت النبوة والتحقق ان الاصل واختلفت بها النقطان انی الحقیقة والجواز والکفران فی ان هذا
 غلط من ذلک فی حکم اونی الحكم به وما ذکره من ان حکم هذا اختلف عن حکم ذاک فمستطاب اصل وتوضیح المقصود
 فعلی التفسیر الاول یکون حقیقة التي هی الاصل عنده مستطاب ای الاصل عندها بخلاف التفسیر الثاني فانه لفظ واحد منتظم
 جمیعاً کاختلف علی التفسیرین قوله فمستطاب الاصل من کلام الله ولم یقبل جواب الشرط الوارد فی کلام فخر الاسلام وهو قوله
 بالتفسیر الی غلطه اقرار من انما الکلام محمول المقصود بدونه وهو ان جعل الاصل ما صح حکماً وتعد العمل بحقیقة وغایة امره انما
 مصدق علی هذا انی لا علی هذا قوله لیس مستطاب ان حکم هو المقصود لیس لفظاً فاما اعتبار الاصل له وحقیقة فی
 المقصود اونی ولی فی استدلاله ان حقیقة والجواز من اصوات اللفظ فاعتبار الاصل له وحقیقة فی الحكم الذی هو مستطاب
 اللفظ من عدم الی الوجود اونی ذکره من فی استدلاله بالکلام اهل العربیه من ان بی الجواز علی الاستقلال من الجواز
 الی المادام فلا یبرهن امکان المنزلة للحکم لا یتقال منه واجبات لان الانتقال منه یوقوف علی فهمه علی راسه وهو فهمه مما یوقوف علی صحته
 اللفظ وکره بحیث یزید علی المعنی الاعلی مکان مناه وسمه فی نفسه لا یخفی ان الجواز الذی لا یتوقف علی صحته معناه انی حکم
 السلفاء اکثر من ان یحیی بل فی کلام الله تعالى انما قوله لان الاصل وهو الخبر یزعمون فان قبل هذا فمستطاب انما اذا
 لم یکسبه فی الکفران فاریق فاما لیس معادة الماء فی الکفران فمستطاب ان یبقی العمل بمنعقد کما انما ملک یقتضی مستطابا
 وموجودیت الامکان اعاده حیدر کما اذا اختلف یتعین هذا الخبر فمستطاب انما السید الذی یزعمون کما انما یزعمون کما انما یزعمون

فی الجواز اسکان لما یبنی الحقیقة لهذا اللفظ وعنده الحكم من کیفی صحته اللفظ من حيث العربیه سواد صر معناه انما یقول
 القائل غدا انی لجد معروف المنسوب لجواز اتفاقا ان کان اصغر منه سوادا ان کان کبیر منه جواز ثبت به القیاس لیس اللفظ
 فمستطاب العود لاستعماله المعنی الحقیقی وهو ان یکون الاکبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فاما اختلاف یعنی مندرجا بالاصل فاما ان
 لاشیاء النبوة واختلف هذا انی لاشیاء اخریه وکذا فمستطاب علی التفسیر الثاني الکلام الامام خلافه فاما اختلاف الایاتی فاما
 واما علی التفسیر الاول فالاصل عنده فمستطاب فیقع اختلاف فی تعیین حقیقة التي هی الاصل لیس والاعتبار علی جهة الخلفیه و
 من قوله فاما اختلاف یکون فی الاصل واختلف ای فی تعیین مجموعها لانی کل واحد من الجواز الذی هو مخلوق انما
 هو انی لاشیاء اخریه فاما اختلاف علی کلا التفسیرین لا یتقال قد سبق انی الخلفیه فی الحكم ان الحكم الجازمی غلط
 عن الحكم الحقیقی فمستطاب بالاصل ثبوت النبوة واختلف ثبوت اخریه وعنده الاصل ان احوالها اختلفت هذا الجواز فی کمال
 فی کل من الاصل والفرع لا نقول هذا لازم علی التفسیر الثاني ايضا لان الاصل لیس عنده هذا انی حقیقة بل حکم
 به وهو مخالفت ثبوت النبوة والتحقق ان الاصل واختلفت بها النقطان انی الحقیقة والجواز والکفران فی ان هذا
 غلط من ذلک فی حکم اونی الحكم به وما ذکره من ان حکم هذا اختلف عن حکم ذاک فمستطاب اصل وتوضیح المقصود
 فعلی التفسیر الاول یکون حقیقة التي هی الاصل عنده مستطاب ای الاصل عندها بخلاف التفسیر الثاني فانه لفظ واحد منتظم
 جمیعاً کاختلف علی التفسیرین قوله فمستطاب الاصل من کلام الله ولم یقبل جواب الشرط الوارد فی کلام فخر الاسلام وهو قوله
 بالتفسیر الی غلطه اقرار من انما الکلام محمول المقصود بدونه وهو ان جعل الاصل ما صح حکماً وتعد العمل بحقیقة وغایة امره انما
 مصدق علی هذا انی لا علی هذا قوله لیس مستطاب ان حکم هو المقصود لیس لفظاً فاما اعتبار الاصل له وحقیقة فی الحكم الذی هو مستطاب
 المقصود اونی ولی فی استدلاله ان حقیقة والجواز من اصوات اللفظ فاعتبار الاصل له وحقیقة فی الحكم الذی هو مستطاب
 اللفظ من عدم الی الوجود اونی ذکره من فی استدلاله بالکلام اهل العربیه من ان بی الجواز علی الاستقلال من الجواز
 الی المادام فلا یبرهن امکان المنزلة للحکم لا یتقال منه واجبات لان الانتقال منه یوقوف علی فهمه علی راسه وهو فهمه مما یوقوف علی صحته
 اللفظ وکره بحیث یزید علی المعنی الاعلی مکان مناه وسمه فی نفسه لا یخفی ان الجواز الذی لا یتوقف علی صحته معناه انی حکم
 السلفاء اکثر من ان یحیی بل فی کلام الله تعالى انما قوله لان الاصل وهو الخبر یزعمون فان قبل هذا فمستطاب انما اذا
 لم یکسبه فی الکفران فاریق فاما لیس معادة الماء فی الکفران فمستطاب ان یبقی العمل بمنعقد کما انما ملک یقتضی مستطابا
 وموجودیت الامکان اعاده حیدر کما اذا اختلف یتعین هذا الخبر فمستطاب انما السید الذی یزعمون کما انما یزعمون کما انما یزعمون

[illegible][illegible]

وملك المستورة والرجل الشجاع من غير التمسك الا ان لم يوضع له موضع التحقيق لا لعل الا لعل فيكون استعماله
 في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له لولا عدم بيان الاستعارة في الاعلام فتبقى على ان يجب في الاستعارة
 احوال الشبيه في نفس الشبيه بحيث لا يفرده قسمين متباينين غير متعارف وعلية شتات في اجسبه وعتبار الافراد الا اذا
 تضمن نوعا وصفية مشتركة بها كما تم في السجود فمثل قسمين متباينين غير متعارف في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
 او مبالغة غايه الجود لاني ذلك الشخص المعهود فمثل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ عاتم وما ذكره المصنف من
 انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على حصة ليستعار او لامناها فلم يلفظ تقييد لان العلم وال علم على مناه
 العلم بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لغيره او عا او تخيلا كما جاز استعاره المكيل المخصوص بالاسد لان الانسان لا
 لا يقال للراود لا يدل على معنى مشترك بينه وبين الشبيه لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا للشبيه
 فهو المعنى الحقيقي للشبيه بكم المكيل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
 للشبيه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالشبيه بفلان وجب
 ذلك في الاول الامر هو ان كان علما او غير علم جاز استعارته والافلا قوله فان قيل حاصل احوال ان هذا
 من قبيل زيد ليس استعارة عند المحققين بل تشبيه بحدوث الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل اسبه وهو
 لا يجب المتق بالاتفاق وحاصل اجواب ان ليس قسمين زيد اسد بل من قبيل احوال ناطقة وهو استعارة
 بالاتفاق وذلك لان انبي مناه مولود في مخلوق من ماني فيكون شتات ناطقة ثم اوج فيه سو الا
 آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى التمسك اجماع على
 انه غير في الاستعارة احوال المعنى الحقيقي كما هو مذموب في وقت ومقدم ولا فاعل الفرق بين الاستعارة
 والمجاز المرسل فيكون المجاز مختلفا في الحكم لاني الحكم والاشارة الى اجواب بانهم متفقون على ان مثل احوال
 ناطقة استعار مع استعماله المعنى الحقيقي وهو يثبت لعل لحوال فلم ان كان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
 على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل مراضة وان جعل متعاضدا عند قوله اعلم ان الاستعارة عند علم او
 البيان او دعوى معني حقيقة في انبي مثل الى المذهب المرجوع كما بينا والمتفقون على انها عبارة عن تشبيه
 وادارة تشبيه دعوى دخول الشبيه في نفس الشبيه بحيث لا يفرده قسمين متباينين غير متعارف مع نسب تشبيه مائة
 عن ارادة المتعارفين لا انبي ان دعوى معني حقيقة نصيب الحقيقة المائة على وجه امر ان قوله فند
 نوسميا تحجب لان التمسك على عدم التمسك الى دعوى التمسك وعند جماعهم الاستحالة خارج لجماعهم

فان قيل قوله في الاستعارة لا بد من ان يكون له موضع التحقيق لا لعل الا لعل فيكون استعماله
 في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له لولا عدم بيان الاستعارة في الاعلام فتبقى على ان يجب في الاستعارة
 احوال الشبيه في نفس الشبيه بحيث لا يفرده قسمين متباينين غير متعارف وعلية شتات في اجسبه وعتبار الافراد الا اذا
 تضمن نوعا وصفية مشتركة بها كما تم في السجود فمثل قسمين متباينين غير متعارف في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
 او مبالغة غايه الجود لاني ذلك الشخص المعهود فمثل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ عاتم وما ذكره المصنف من
 انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على حصة ليستعار او لامناها فلم يلفظ تقييد لان العلم وال علم على مناه
 العلم بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لغيره او عا او تخيلا كما جاز استعاره المكيل المخصوص بالاسد لان الانسان لا
 لا يقال للراود لا يدل على معنى مشترك بينه وبين الشبيه لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا للشبيه
 فهو المعنى الحقيقي للشبيه بكم المكيل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
 للشبيه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالشبيه بفلان وجب
 ذلك في الاول الامر هو ان كان علما او غير علم جاز استعارته والافلا قوله فان قيل حاصل احوال ان هذا
 من قبيل زيد ليس استعارة عند المحققين بل تشبيه بحدوث الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل اسبه وهو
 لا يجب المتق بالاتفاق وحاصل اجواب ان ليس قسمين زيد اسد بل من قبيل احوال ناطقة وهو استعارة
 بالاتفاق وذلك لان انبي مناه مولود في مخلوق من ماني فيكون شتات ناطقة ثم اوج فيه سو الا
 آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى التمسك اجماع على
 انه غير في الاستعارة احوال المعنى الحقيقي كما هو مذموب في وقت ومقدم ولا فاعل الفرق بين الاستعارة
 والمجاز المرسل فيكون المجاز مختلفا في الحكم لاني الحكم والاشارة الى اجواب بانهم متفقون على ان مثل احوال
 ناطقة استعار مع استعماله المعنى الحقيقي وهو يثبت لعل لحوال فلم ان كان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
 على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل مراضة وان جعل متعاضدا عند قوله اعلم ان الاستعارة عند علم او
 البيان او دعوى معني حقيقة في انبي مثل الى المذهب المرجوع كما بينا والمتفقون على انها عبارة عن تشبيه
 وادارة تشبيه دعوى دخول الشبيه في نفس الشبيه بحيث لا يفرده قسمين متباينين غير متعارف مع نسب تشبيه مائة
 عن ارادة المتعارفين لا انبي ان دعوى معني حقيقة نصيب الحقيقة المائة على وجه امر ان قوله فند
 نوسميا تحجب لان التمسك على عدم التمسك الى دعوى التمسك وعند جماعهم الاستحالة خارج لجماعهم

فان قيل قوله في الاستعارة لا بد من ان يكون له موضع التحقيق لا لعل الا لعل فيكون استعماله
 في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له لولا عدم بيان الاستعارة في الاعلام فتبقى على ان يجب في الاستعارة
 احوال الشبيه في نفس الشبيه بحيث لا يفرده قسمين متباينين غير متعارف وعلية شتات في اجسبه وعتبار الافراد الا اذا
 تضمن نوعا وصفية مشتركة بها كما تم في السجود فمثل قسمين متباينين غير متعارف في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف
 او مبالغة غايه الجود لاني ذلك الشخص المعهود فمثل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ عاتم وما ذكره المصنف من
 انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على حصة ليستعار او لامناها فلم يلفظ تقييد لان العلم وال علم على مناه
 العلم بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لغيره او عا او تخيلا كما جاز استعاره المكيل المخصوص بالاسد لان الانسان لا
 لا يقال للراود لا يدل على معنى مشترك بينه وبين الشبيه لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا للشبيه
 فهو المعنى الحقيقي للشبيه بكم المكيل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
 للشبيه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالشبيه بفلان وجب
 ذلك في الاول الامر هو ان كان علما او غير علم جاز استعارته والافلا قوله فان قيل حاصل احوال ان هذا
 من قبيل زيد ليس استعارة عند المحققين بل تشبيه بحدوث الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل اسبه وهو
 لا يجب المتق بالاتفاق وحاصل اجواب ان ليس قسمين زيد اسد بل من قبيل احوال ناطقة وهو استعارة
 بالاتفاق وذلك لان انبي مناه مولود في مخلوق من ماني فيكون شتات ناطقة ثم اوج فيه سو الا
 آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى التمسك اجماع على
 انه غير في الاستعارة احوال المعنى الحقيقي كما هو مذموب في وقت ومقدم ولا فاعل الفرق بين الاستعارة
 والمجاز المرسل فيكون المجاز مختلفا في الحكم لاني الحكم والاشارة الى اجواب بانهم متفقون على ان مثل احوال
 ناطقة استعار مع استعماله المعنى الحقيقي وهو يثبت لعل لحوال فلم ان كان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
 على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل مراضة وان جعل متعاضدا عند قوله اعلم ان الاستعارة عند علم او
 البيان او دعوى معني حقيقة في انبي مثل الى المذهب المرجوع كما بينا والمتفقون على انها عبارة عن تشبيه
 وادارة تشبيه دعوى دخول الشبيه في نفس الشبيه بحيث لا يفرده قسمين متباينين غير متعارف مع نسب تشبيه مائة
 عن ارادة المتعارفين لا انبي ان دعوى معني حقيقة نصيب الحقيقة المائة على وجه امر ان قوله فند
 نوسميا تحجب لان التمسك على عدم التمسك الى دعوى التمسك وعند جماعهم الاستحالة خارج لجماعهم

[illegible][illegible]

[illegible]

[illegible][illegible]

قوله ويراد به ان يكون له انصافه في فلان نسبة السكنى به لانه العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تتولد عنها بل بعض
 ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فتمكن من السكنى فيها فحفت بالدخول
 في دار يكون ملكا فلان ولا يكون هو ساكنها فيما سوا اركان غيره ساكنها فيها او لا القيام دليل السكنى التقدير به
 وهو الملك صرح به في انما يتوهمه في كثره في الاثمة انه لو كان غيره ساكنها فيها لا يوجب الانقطاع اليه بفعل غيره
 قوله فاذا تعلق بفعل مستد به صانع فقديره بجهة مثل البيت الثوب يومين ركبت الفرس وما تجلات قدرت يومين و
 دخلت ثلثة ايام وفيه شارة الى ان المستد في الامتداد وعنده هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي نصبت اليه اليوم
 وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يبدل عنه الا عند تقديره وذلك انما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير مستدل ان
 المنسوب الى ظرف الزمان بوسطة تقديره في ذلك ذكره في تقييد كون الظرف معيارا لغيره في علمه مثل صحت الشهر يدل
 على صوم جميع ايامه بخلاف صحت في الشهر فاذا استدل الفعل امتد الظرف ليكون معيارا للصحيح على اليوم على حقيقة وهو مستد
 من المطلق الى الغريب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان المستدل لا يكون معيارا لغيره المستد في الصحيح حمل اليوم على ان
 المستدل يجب ان يكون مجازا عن جزاء من الزمان لا يعتبر في العرف مستد او هو الآن سوا او كان من النهار او من
 الليل بل قيل قوله تعالى ومن يومئذ يومئذ يومئذ فبان التعلق عن انما تحت حرام ليل كان او نهار او الآن مطلق الآن خرج
 من الآن اليومى وهو جزاء من اليوم فيكون مطلق الآن جزاء من اليوم فيحقق العلاقة وكلامه احيى شعر بان
 اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت او قرن
 بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة بحجب العمل بها فان قلت وقد وقع في
 كلامه كثر من الشائخ ما يدل على ان المستد هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طائفي يوم امزدجك او اكلمك
 ان السمع او الحكم لا يمتد وكذا وقع في جامع التصغير واما ان الهمزة الية قلت به من تسامحتم حيث لم تختلف الجواب
 لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد او عده واما انما تميزك اختلفا معك يوم تقدم به فقد افقهوا على انما تميز
 هو واقف به الظرف لا انما تميز اليه حتى لو قدم ليل لا يكون الامر به بالان كون الامر باليد ما يمتد فان قلت الحكم بما قيل
 التقدير بالمدة فكيف جملة غير ممتد قلت استدلوا بالاعراض عما هو تجدد الاشكال كالحرب والكلوب فما يكون في
 المرة الثانية مثله في المرة الاولى من كل وجه فعمل كالعين الممتد بخلاف الحكم فانما يمتد في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى
 فلا يمتد تجدد الاشكال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به فكذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب استداد به
 وعده بعد ممتد لانه في العمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له حيث انما لا يمتد متعلق به بتقدير في مكان
 صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا لليوم يقدم زيد بنسبة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يكسب بنسبة اليوم

اي بغيره بغيره
 فلان كون له انصافه في فلان نسبة السكنى به لانه العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تتولد عنها بل بعض
 ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فتمكن من السكنى فيها فحفت بالدخول
 في دار يكون ملكا فلان ولا يكون هو ساكنها فيما سوا اركان غيره ساكنها فيها او لا القيام دليل السكنى التقدير به
 وهو الملك صرح به في انما يتوهمه في كثره في الاثمة انه لو كان غيره ساكنها فيها لا يوجب الانقطاع اليه بفعل غيره
 قوله فاذا تعلق بفعل مستد به صانع فقديره بجهة مثل البيت الثوب يومين ركبت الفرس وما تجلات قدرت يومين و
 دخلت ثلثة ايام وفيه شارة الى ان المستد في الامتداد وعنده هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي نصبت اليه اليوم
 وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يبدل عنه الا عند تقديره وذلك انما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير مستدل ان
 المنسوب الى ظرف الزمان بوسطة تقديره في ذلك ذكره في تقييد كون الظرف معيارا لغيره في علمه مثل صحت الشهر يدل
 على صوم جميع ايامه بخلاف صحت في الشهر فاذا استدل الفعل امتد الظرف ليكون معيارا للصحيح على اليوم على حقيقة وهو مستد
 من المطلق الى الغريب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان المستدل لا يكون معيارا لغيره المستد في الصحيح حمل اليوم على ان
 المستدل يجب ان يكون مجازا عن جزاء من الزمان لا يعتبر في العرف مستد او هو الآن سوا او كان من النهار او من
 الليل بل قيل قوله تعالى ومن يومئذ يومئذ يومئذ فبان التعلق عن انما تحت حرام ليل كان او نهار او الآن مطلق الآن خرج
 من الآن اليومى وهو جزاء من اليوم فيكون مطلق الآن جزاء من اليوم فيحقق العلاقة وكلامه احيى شعر بان
 اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت او قرن
 بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة بحجب العمل بها فان قلت وقد وقع في
 كلامه كثر من الشائخ ما يدل على ان المستد هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طائفي يوم امزدجك او اكلمك
 ان السمع او الحكم لا يمتد وكذا وقع في جامع التصغير واما ان الهمزة الية قلت به من تسامحتم حيث لم تختلف الجواب
 لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد او عده واما انما تميزك اختلفا معك يوم تقدم به فقد افقهوا على انما تميز
 هو واقف به الظرف لا انما تميز اليه حتى لو قدم ليل لا يكون الامر به بالان كون الامر باليد ما يمتد فان قلت الحكم بما قيل
 التقدير بالمدة فكيف جملة غير ممتد قلت استدلوا بالاعراض عما هو تجدد الاشكال كالحرب والكلوب فما يكون في
 المرة الثانية مثله في المرة الاولى من كل وجه فعمل كالعين الممتد بخلاف الحكم فانما يمتد في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى
 فلا يمتد تجدد الاشكال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به فكذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب استداد به
 وعده بعد ممتد لانه في العمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له حيث انما لا يمتد متعلق به بتقدير في مكان
 صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا لليوم يقدم زيد بنسبة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يكسب بنسبة اليوم

اي بغيره بغيره
 فلان كون له انصافه في فلان نسبة السكنى به لانه العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تتولد عنها بل بعض
 ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فتمكن من السكنى فيها فحفت بالدخول
 في دار يكون ملكا فلان ولا يكون هو ساكنها فيما سوا اركان غيره ساكنها فيها او لا القيام دليل السكنى التقدير به
 وهو الملك صرح به في انما يتوهمه في كثره في الاثمة انه لو كان غيره ساكنها فيها لا يوجب الانقطاع اليه بفعل غيره
 قوله فاذا تعلق بفعل مستد به صانع فقديره بجهة مثل البيت الثوب يومين ركبت الفرس وما تجلات قدرت يومين و
 دخلت ثلثة ايام وفيه شارة الى ان المستد في الامتداد وعنده هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي نصبت اليه اليوم
 وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يبدل عنه الا عند تقديره وذلك انما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير مستدل ان
 المنسوب الى ظرف الزمان بوسطة تقديره في ذلك ذكره في تقييد كون الظرف معيارا لغيره في علمه مثل صحت الشهر يدل
 على صوم جميع ايامه بخلاف صحت في الشهر فاذا استدل الفعل امتد الظرف ليكون معيارا للصحيح على اليوم على حقيقة وهو مستد
 من المطلق الى الغريب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان المستدل لا يكون معيارا لغيره المستد في الصحيح حمل اليوم على ان
 المستدل يجب ان يكون مجازا عن جزاء من الزمان لا يعتبر في العرف مستد او هو الآن سوا او كان من النهار او من
 الليل بل قيل قوله تعالى ومن يومئذ يومئذ يومئذ فبان التعلق عن انما تحت حرام ليل كان او نهار او الآن مطلق الآن خرج
 من الآن اليومى وهو جزاء من اليوم فيكون مطلق الآن جزاء من اليوم فيحقق العلاقة وكلامه احيى شعر بان
 اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت او قرن
 بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة بحجب العمل بها فان قلت وقد وقع في
 كلامه كثر من الشائخ ما يدل على ان المستد هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طائفي يوم امزدجك او اكلمك
 ان السمع او الحكم لا يمتد وكذا وقع في جامع التصغير واما ان الهمزة الية قلت به من تسامحتم حيث لم تختلف الجواب
 لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد او عده واما انما تميزك اختلفا معك يوم تقدم به فقد افقهوا على انما تميز
 هو واقف به الظرف لا انما تميز اليه حتى لو قدم ليل لا يكون الامر به بالان كون الامر باليد ما يمتد فان قلت الحكم بما قيل
 التقدير بالمدة فكيف جملة غير ممتد قلت استدلوا بالاعراض عما هو تجدد الاشكال كالحرب والكلوب فما يكون في
 المرة الثانية مثله في المرة الاولى من كل وجه فعمل كالعين الممتد بخلاف الحكم فانما يمتد في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى
 فلا يمتد تجدد الاشكال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به فكذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب استداد به
 وعده بعد ممتد لانه في العمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له حيث انما لا يمتد متعلق به بتقدير في مكان
 صحت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا لليوم يقدم زيد بنسبة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يكسب بنسبة اليوم

كروم النذر الذي هو جازم التكرار في نفسه اذ لا نذر في الواجب بحسبه مصار النذر تحريما للبلع بوجهه كسحره ولا
 اللفظ على الارض معناه لا يكون بغير الجازم المستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مائة عن اعادة الموضوع لان اية
 ايض تدل على خبر المعنى ولازمه بطريق التضمن الا التزامه وليس بذاك مجازا نفهم ان خبره او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
 فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه خبر المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذ نفهم ان خبره من لفظه ليس مستعمل في معناه ثم نرى
 لفظ الاسد مستعمل في اوسع فالحاصل ان العينة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فالحج وفيه نظر لما سبق غير ان
 معنى الجمع بين الحقيقة والجواز هو اعادة المعنى الحقيقي والجوازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يصح ذلك والجواز في
 مبدء ارادة الموضوع له ولا نذر عدل اعم في تحريمه عن عبارة القوم التي قوله لا يرد من اللفظ معناه الحقيقي والجوازي
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للعينة ولازمه انما خرجا جميعا بين الحقيقة والجواز وجبت العينة مجازا في قوله ويمكن ان
 يقال في جواب هذا الاشكال ليس اصل الاشكال المتوهم على سبيل امتناع الجمع بين حقيقة والجواز لا الاشكال في الوارد على
 القوم فانه لا يندفع بهذا الاشكال لكن به الجواب في الصريح فيما اذا كان اللفظ قد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والجوازي معا
 معنى للجمع الا ان افان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس العينة من غير تأثير لارادة فكان لم يرد الا انما
 قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثابت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لارادته في الاشكال المذكور
 انما وقع في مخالطهم على سبيل التوارد والافتقار فقامت المسألة عن الامام الخراساني مع الجواب بوجهين الاول انه لما ثبتت
 في محل آخر ثبت اليقين من ان تكون مرادة فصار ثابتا حقيقة المجوزة فلا يثبت من غيرية والثاني ان تحريم ترك النذر
 ثبت بموجب النذر ولا يوقف على التقيد الا ان كونه يثبتا يوقف على التقيد لان التعميم لم يحمله علينا الا عند التقيد بخلاف
 شرعي القريب فان التعميم حمله اثنان قصد اولم يقصد ومن بدع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الاندلس في كلامه
 بمنزلة بالتدريج في قول ابن عباس هو فعل وهم نعمة فقلت ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الامام
 في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا انوارها فقد نوى بكل لفظ ما يوسم بمحتملة شيعل بنعية ولا يكون حجة في الحقيقة والجوازي كلمة واحدة
 بل في كلمتين قوله سلة كالبجواز من قرينة مائة عن ارادة المعنى الحقيقي هو ارجح في مخالطة في مفهوم الجواز كما هو على علماء البيان
 او شرط الصحة واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول قوله او عادة يشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
 العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفير ويؤيد في الاصل مصدر فارت النذر اذ قلت تغير لغيره ثم ثبت
 به الحالة التي لا يثبت فيه ولا البتة فقبل جمع قلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يكون قوله قوله تعالى في غير اي شئ
 او حر كمن سخطت منهم يوسف وبنك ووعايتك الى شرفنا قرينة مائة عن اعادة حقيقة الطلب الاجاب بغيره كونه

انما اراد المراد من النذر الذي هو جازم التكرار في نفسه اذ لا نذر في الواجب بحسبه مصار النذر تحريما للبلع بوجهه كسحره ولا
 اللفظ على الارض معناه لا يكون بغير الجازم المستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مائة عن اعادة الموضوع لان اية
 ايض تدل على خبر المعنى ولازمه بطريق التضمن الا التزامه وليس بذاك مجازا نفهم ان خبره او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
 فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه خبر المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذ نفهم ان خبره من لفظه ليس مستعمل في معناه ثم نرى
 لفظ الاسد مستعمل في اوسع فالحاصل ان العينة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فالحج وفيه نظر لما سبق غير ان
 معنى الجمع بين الحقيقة والجواز هو اعادة المعنى الحقيقي والجوازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يصح ذلك والجواز في
 مبدء ارادة الموضوع له ولا نذر عدل اعم في تحريمه عن عبارة القوم التي قوله لا يرد من اللفظ معناه الحقيقي والجوازي
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للعينة ولازمه انما خرجا جميعا بين الحقيقة والجواز وجبت العينة مجازا في قوله ويمكن ان
 يقال في جواب هذا الاشكال ليس اصل الاشكال المتوهم على سبيل امتناع الجمع بين حقيقة والجواز لا الاشكال في الوارد على
 القوم فانه لا يندفع بهذا الاشكال لكن به الجواب في الصريح فيما اذا كان اللفظ قد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والجوازي معا
 معنى للجمع الا ان افان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس العينة من غير تأثير لارادة فكان لم يرد الا انما
 قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثابت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لارادته في الاشكال المذكور
 انما وقع في مخالطهم على سبيل التوارد والافتقار فقامت المسألة عن الامام الخراساني مع الجواب بوجهين الاول انه لما ثبتت
 في محل آخر ثبت اليقين من ان تكون مرادة فصار ثابتا حقيقة المجوزة فلا يثبت من غيرية والثاني ان تحريم ترك النذر
 ثبت بموجب النذر ولا يوقف على التقيد الا ان كونه يثبتا يوقف على التقيد لان التعميم لم يحمله علينا الا عند التقيد بخلاف
 شرعي القريب فان التعميم حمله اثنان قصد اولم يقصد ومن بدع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الاندلس في كلامه
 بمنزلة بالتدريج في قول ابن عباس هو فعل وهم نعمة فقلت ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الامام
 في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا انوارها فقد نوى بكل لفظ ما يوسم بمحتملة شيعل بنعية ولا يكون حجة في الحقيقة والجوازي كلمة واحدة
 بل في كلمتين قوله سلة كالبجواز من قرينة مائة عن ارادة المعنى الحقيقي هو ارجح في مخالطة في مفهوم الجواز كما هو على علماء البيان
 او شرط الصحة واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول قوله او عادة يشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
 العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفير ويؤيد في الاصل مصدر فارت النذر اذ قلت تغير لغيره ثم ثبت
 به الحالة التي لا يثبت فيه ولا البتة فقبل جمع قلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يكون قوله قوله تعالى في غير اي شئ
 او حر كمن سخطت منهم يوسف وبنك ووعايتك الى شرفنا قرينة مائة عن اعادة حقيقة الطلب الاجاب بغيره كونه

من جازم التكرار في نفسه اذ لا نذر في الواجب بحسبه مصار النذر تحريما للبلع بوجهه كسحره ولا
 اللفظ على الارض معناه لا يكون بغير الجازم المستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مائة عن اعادة الموضوع لان اية
 ايض تدل على خبر المعنى ولازمه بطريق التضمن الا التزامه وليس بذاك مجازا نفهم ان خبره او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
 فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه خبر المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذ نفهم ان خبره من لفظه ليس مستعمل في معناه ثم نرى
 لفظ الاسد مستعمل في اوسع فالحاصل ان العينة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فالحج وفيه نظر لما سبق غير ان
 معنى الجمع بين الحقيقة والجواز هو اعادة المعنى الحقيقي والجوازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يصح ذلك والجواز في
 مبدء ارادة الموضوع له ولا نذر عدل اعم في تحريمه عن عبارة القوم التي قوله لا يرد من اللفظ معناه الحقيقي والجوازي
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للعينة ولازمه انما خرجا جميعا بين الحقيقة والجواز وجبت العينة مجازا في قوله ويمكن ان
 يقال في جواب هذا الاشكال ليس اصل الاشكال المتوهم على سبيل امتناع الجمع بين حقيقة والجواز لا الاشكال في الوارد على
 القوم فانه لا يندفع بهذا الاشكال لكن به الجواب في الصريح فيما اذا كان اللفظ قد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والجوازي معا
 معنى للجمع الا ان افان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس العينة من غير تأثير لارادة فكان لم يرد الا انما
 قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثابت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لارادته في الاشكال المذكور
 انما وقع في مخالطهم على سبيل التوارد والافتقار فقامت المسألة عن الامام الخراساني مع الجواب بوجهين الاول انه لما ثبتت
 في محل آخر ثبت اليقين من ان تكون مرادة فصار ثابتا حقيقة المجوزة فلا يثبت من غيرية والثاني ان تحريم ترك النذر
 ثبت بموجب النذر ولا يوقف على التقيد الا ان كونه يثبتا يوقف على التقيد لان التعميم لم يحمله علينا الا عند التقيد بخلاف
 شرعي القريب فان التعميم حمله اثنان قصد اولم يقصد ومن بدع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الاندلس في كلامه
 بمنزلة بالتدريج في قول ابن عباس هو فعل وهم نعمة فقلت ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الامام
 في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا انوارها فقد نوى بكل لفظ ما يوسم بمحتملة شيعل بنعية ولا يكون حجة في الحقيقة والجوازي كلمة واحدة
 بل في كلمتين قوله سلة كالبجواز من قرينة مائة عن ارادة المعنى الحقيقي هو ارجح في مخالطة في مفهوم الجواز كما هو على علماء البيان
 او شرط الصحة واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول قوله او عادة يشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
 العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفير ويؤيد في الاصل مصدر فارت النذر اذ قلت تغير لغيره ثم ثبت
 به الحالة التي لا يثبت فيه ولا البتة فقبل جمع قلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يكون قوله قوله تعالى في غير اي شئ
 او حر كمن سخطت منهم يوسف وبنك ووعايتك الى شرفنا قرينة مائة عن اعادة حقيقة الطلب الاجاب بغيره كونه

[illegible]

بى عين خصوصية وكذا البحث اذا اريد به الجاذبة وان اريد به الشخص عن حقيقة احتمال ثم اكل بها
منه غير الجواز خصوصية لم تجز على الاقرار الذى هو مفيد بما بل عاينت عليه القرينة كما هو
الواجب عليه فيكون على اولى اسس ومبرراته لا بد للمؤمنين من قرينة قد لا اذ كانت عظمت
في البحث على سبقه في غير القرينة في الجاز لم يثبت ان تفاوت الجاز بل يكون قرينة بانه غير
اسدوه الحقيقة في عند اطلاق اللفظ ان الحقيقة اذا كانت موجودة فالعمل بالجواز اتفاقا
والا فان لم يجر الجواز متعارفا على غلبته في التعامل عند بعض الشيوخ وفي اهتمام عند البعض لم يجر
بالحقيقة اتفاقا ان متعارفا فافترسه العبارة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الاضروته وعند
العبارة بالجواز لان الجرح في مقابلة الراجح ساقة بغيره لا يجوز فيترك ضرورة وجوابه ان غلبته استعمال
الجواز لا يحتمل الحقيقة بوجوه لان لهلة لا ترجح بالزيادة من بينها فيكون الاحتمال في حد التام
بغيره لا يثبت الجواز المتعارف عند هاسا وان كان مما استندوا للحقيقة او لا في كلام فخر الكلام
هم وغيره ما يدل على انه انما يجر عند هاسا او عند هاسا في حقيقة مبرور في سلة اكل الحقيقة حيث قالوا ان
بدا الاختلاف بني على اختلافهم في جهة غلبته الجواز فعند هاسا كانت اختلافية في الحكم كان حكم
الجواز لعمومه على حقيقة اولى وعنده لما كان في الحكم كان جعل الكلام ما عاين في مساهة الحقيقة او
فقد لم يغيره في السبب في الاضرب لكان لان تذكر حقيقة فيها الظهور والافنى الاضرب لم يجره
انفيا لا يثبت التحريم الا انه اذا امر على ذلك فرفق بينا كما في الاسرار والمبسط في قوله بغيره
كان الانسب في كره عيب بيان تعدد الجواز ايضا واحاصل ان موجب البينة مبدأ البشوت
عشق قاطع للملك كان اذ الحق ولهمد اتبع عن الكفارة وبقيت به الولا لان الحق مناس
للملك ولهمد اتبع شر او امر بنية فاثبات الحق القاطع للملك تصوره واثبات في خصوصه
بغيره اني لا اكسر سانه مجاز في ذلك واما التحريم الثابت بغيره بني على التحريم الذي هو بوز
الوازم بغيره فبنيان للملك الخلع فالنوع لا يملك اثباته وليس له تبديل محل اكل للملك
لتحريم القاطع للملك الثابت بالخلع وبوليس من لوازم هذا الكلام بل من مساهة

هذا اذا اريد به الجاذبة وان اريد به الشخص عن حقيقة احتمال ثم اكل بها
منه غير الجواز خصوصية لم تجز على الاقرار الذى هو مفيد بما بل عاينت عليه القرينة كما هو
الواجب عليه فيكون على اولى اسس ومبرراته لا بد للمؤمنين من قرينة قد لا اذ كانت عظمت
في البحث على سبقه في غير القرينة في الجاز لم يثبت ان تفاوت الجاز بل يكون قرينة بانه غير
اسدوه الحقيقة في عند اطلاق اللفظ ان الحقيقة اذا كانت موجودة فالعمل بالجواز اتفاقا
والا فان لم يجر الجواز متعارفا على غلبته في التعامل عند بعض الشيوخ وفي اهتمام عند البعض لم يجر
بالحقيقة اتفاقا ان متعارفا فافترسه العبارة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الاضروته وعند
العبارة بالجواز لان الجرح في مقابلة الراجح ساقة بغيره لا يجوز فيترك ضرورة وجوابه ان غلبته استعمال
الجواز لا يحتمل الحقيقة بوجوه لان لهلة لا ترجح بالزيادة من بينها فيكون الاحتمال في حد التام
بغيره لا يثبت الجواز المتعارف عند هاسا وان كان مما استندوا للحقيقة او لا في كلام فخر الكلام
هم وغيره ما يدل على انه انما يجر عند هاسا او عند هاسا في حقيقة مبرور في سلة اكل الحقيقة حيث قالوا ان
بدا الاختلاف بني على اختلافهم في جهة غلبته الجواز فعند هاسا كانت اختلافية في الحكم كان حكم
الجواز لعمومه على حقيقة اولى وعنده لما كان في الحكم كان جعل الكلام ما عاين في مساهة الحقيقة او
فقد لم يغيره في السبب في الاضرب لكان لان تذكر حقيقة فيها الظهور والافنى الاضرب لم يجره
انفيا لا يثبت التحريم الا انه اذا امر على ذلك فرفق بينا كما في الاسرار والمبسط في قوله بغيره
كان الانسب في كره عيب بيان تعدد الجواز ايضا واحاصل ان موجب البينة مبدأ البشوت
عشق قاطع للملك كان اذ الحق ولهمد اتبع عن الكفارة وبقيت به الولا لان الحق مناس
للملك ولهمد اتبع شر او امر بنية فاثبات الحق القاطع للملك تصوره واثبات في خصوصه
بغيره اني لا اكسر سانه مجاز في ذلك واما التحريم الثابت بغيره بني على التحريم الذي هو بوز
الوازم بغيره فبنيان للملك الخلع فالنوع لا يملك اثباته وليس له تبديل محل اكل للملك
لتحريم القاطع للملك الثابت بالخلع وبوليس من لوازم هذا الكلام بل من مساهة

فلا يصح استعارته واحكامه لان التحريم الذي في موصو ما يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في موصو فلا يصح منه اثبات
التحريم بهذا اللفظ فان قيل لمؤثرات ايرادها في جملة اللفظ فكيف يصح جملتها عن ارجل الاشياء قلنا الاشياء في غير هذا
والاصح للشك الاخبار بهذا الكلام عن ودية من يعنى به تحولات التحريم على ما يناقح قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما
يؤيد على ما اوردوه من تقرير فخر الاسلام على اعلی عبارة في كتابه المشهور لانه قال وفي الاسطر سنه منه قد وثبات الحقيقة
مطلقا لا يستحق من استمر نسبا من في حق التمسك بانه انما الحقيقة ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام نوع
معناه منافع للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز ومبدأ التحريم في الفصلين من هذا العذر الذي
بالبنيان اى بنيان بنيان ان الحقيقة في المعروف والنسب بان تجعل ثابتة مطلقا اى ثابتة الى جميع الناس لثبوت النسب من المعروف
من غيره وهو باطل لان النسب شتر من غيره والاثارة لا اثر له في البطلان حتى لا يكون ثابتا بالنسبة الى المقر حده
لبطلان الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لان لا معنى له في الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على
استمرار النسب فلا يثبت مدلول الحقيقة لثبوت اللازم تبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له
لملك السلخ يستند اثباته من المزيج وبذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لومع معناه منافع للملك فليس في
بيان تندر الحقيقة في حق المقر فلفظ ما اوردوه المص من العذر والقبول وبهذا معنى قوله لان التحريم بطريق الالتزام هو منافية
للملك ابتداء بل اشارة الى ان دليل تدره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوت لثبوت التحريم ايضا لثبوتها فثبت تندر
التحريم بطريق الالتزام على المص وجوبه وادركه واما واقع المعروف ذلك لانه قبل عن قوله لومع معناه وخرج من قوله وفي حق المقر تندر
ينفي في حكم التحريم قسا آخر لفظا بل احكام التحريم وقد سكنت عنه فخر الاسلام و اعترافا عن التزوير والقبول قوله ايضا مشعر بان
اى تدره في حكم التحريم ايضا كما تدره في حكم اثبات النسب لان القول بل معناه ان في حق المقر حده مستند ايضا كما تدره مطلقا
قوله والفرق بين ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا
استعمل لفظ الاسد في الاشياء وقد يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع ففهم
الاشياء تبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنى اذا اريد انها محترمة على كان ثبوت المحترمة مدلول المجازيا واذا اريد به ثبوت
النسبة وكان المحترمة مدلول التزاميا ونحوه انما الى ان اللفظ اذا استعمل في خبر المنفي او لازمه مجازا فانه لا النسبة مطابقة لانهما
لا اللفظ على تمام ما وضع له بالنبوع من حيث هو كذلك وانما تحقيق الثمن والالتزام او استعمال اللفظ في المنفي الحقيقة
فهم الجزء واللازم في ضمن ذلك تحشية فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنبوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
تحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزم هو ان ثبت الوضع المؤثر في اوله ثبت تحولات نعمها على انها تمام
مرادها كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزم في اللازم غير اى
فتبارك المصنف والاكثر من على ان دلالة المجاز على معناه نعمين او التزام المطابقة قوله اعلم ان المجاز لا يؤيد
بيان في نوع الاستعارة منيلا وتوضيحا قوله وبما يكون لفظ الحقيقة لفظا كما قال النوبل في كتابه
انما يقابل الوصف الذي هو غير الطبع عنه الا انه الاشياء في الاصطلاح لكن اسم التفصيل في قوله

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

فصل فی الاستقارۃ البیعیۃ

[illegible][illegible]

على رضا وكل من المولى والرفيع ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضا جميعا قوله اول الجوز ان يولى النفسوى الاول
طرق النكاح فيه خلاص الى يوسف وقيل كذا في هذا الحكم النفسوى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه جاز اتفاقا وتوقف قوله وبعض تلك المسائل بحيث ذكر في اجماع انه لو تزوج رجلا امة من رجل برضا جميعا
في عقد واحد وقيل عن الزوج ضمنوى فاعتق المولى احد بها ليل نكاح الامة حتى لا يمتنع الا بانه وتوقف نكاح المعتقة على
اذن الزوج ولو عتقها ما جاز الزوج كما سماه النكاح احد لهما جاز لانها حاله العقد امانا وحالة الابانة حرمان فلا يخفى
ايجع بين الامة والحرمة ولو عتقها مسقرا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مقصود بان
اعتق احد بها وكذا ثم اثنى الاخرى فاجاز الزوج كما سماه او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة له ولا ان الحكم
في صحتها لا يتبع بعثاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتبار الاول فلا يلحقه الابانة غير اذا كان النكاحان في
عقدة واحدة ولما اذا كان في عقدين فان كان مولى الاليتين واحد فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى واحدة
فان اعتقت الاليتان على استاغب فالحكمان على حالهما فايها ابرار جاز لانها لو نشأ بعقد واحد بها حرة والاخرى امة
توقف لانه لا يتبين في التوقف واحد بها لا يملك الابانة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحد اياه
باعتاق الاول بصبر او نكاح الثانية وانه يستبر من ذلك وان جازها جاز نكاح المعتقة الاولى لان حاله الابا
كما لانه انشاء فيصح نكاح احره وبطل نكاح الامة قوله ليل اي نكاح هذه نكاح غيره قوله فعتقوا او للقران حيث جعلت
بالواو وبشرية اجمع بلفظة امة لا بمنزلة الابانة متفرقا فان قلت هذا ليل على جبل الواو لطلق اجمع لا للتقارن
او الاول لانه في مثل جاز في الرضوان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لها ما حتى لو قال امة
عتقا معا قوله سوى ذلك اي الاول له سوى ذلك لانه لا يملك له سوى تلك الاعداد ان كان له وارث اخر لم يخفى
الحكم الا في انصاف ذلك لا في حجب السباية ولو كان له وارث اخر يخرج الاعداد من الثلث ليقول الكل كما لم يكن في مرض الموت
يتساوى في تيمم البهية لو كان في حصة الاول اكثر لم ينعقد بطلانه لا يخرج من الثلث قوله لم يتبق الثانية محلا لتوقف اي لم يتبق
محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عن الاول قبل الفرع عن الحكم باعتبار الثانية ثم لم يصح لانه
باعتاق الثقات المحل وانما قال لتوقف لانه التفسير محلا لان نكاح عبده وحرته قوله ولا ينعقد من الاول الا بانه
الحاصل ان عند ابي حنيفة في غير الاول الى الرق لا يوجب عليه اسباية واستسعة مكاتب والمكاتب عبدا باقى عليه
درهم وعند غيره من براءة الرق لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لا يخرج من الثلث وبعد عتاق الآخرين
لم ينزل لانه الثلث اثلث وجوب السباية في اثنى فبقيتم تغير نمايو ترا اذا كان متصلا عند الانثب فيما او وقع الاتفاق

انما يجوز ان يولى النفسوى الاول
طرق النكاح فيه خلاص الى يوسف
وقيل كذا في هذا الحكم النفسوى
بكلام واحد اما اذا قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت منه جاز
اتفاقا وتوقف قوله وبعض تلك
المسائل بحيث ذكر في اجماع انه
لو تزوج رجلا امة من رجل برضا
جميعا في عقد واحد وقيل عن
الزوج ضمنوى فاعتق المولى
احد بها ليل نكاح الامة حتى
لا يمتنع الا بانه وتوقف نكاح
المعتقة على اذن الزوج ولو
عتقها ما جاز الزوج كما سماه
النكاح احد لهما جاز لانها
حالة العقد امانا وحالة
الابانة حرمان فلا يخفى
ايجع بين الامة والحرمة
ولو عتقها مسقرا بكلام
موصول بحرف العطف بان
قال هذه حرة وهذه حرة
او مقصود بان اعتق احد
بها وكذا ثم اثنى الاخرى
فاجاز الزوج كما سماه او
واحدة بعد الاخرى جاز
نكاح المعتقة له ولا ان
الحكم في صحتها لا يتبع
بعثاق الثانية وبطل نكاح
الثانية باعتبار الاول
فلا يلحقه الابانة غير
اذا كان النكاحان في
عقدة واحدة ولما اذا
كان في عقدين فان كان
مولى الاليتين واحد
فالحكم كما ذكرنا وان
كان لكل امة مولى
واحدة فان اعتقت
الاليتان على استاغب
فالحكمان على حالهما
فايها ابرار جاز لانها
لو نشأ بعقد واحد بها
حرة والاخرى امة
توقف لانه لا يتبين
في التوقف واحد بها
لا يملك الابانة
والرد في ملك
الآخر بخلاف
ما اذا كان
المولى واحد
ايها
كما لانه
انشاء فيصح
نكاح احره
وبطل نكاح
الامة قوله
ليل اي نكاح
هذه نكاح
غيره قوله
فعتقوا او
للقران حيث
جعلت
بالواو
وبشرية
اجمع
بلفظة
امة
لا
بمنزلة
الابانة
متفرقا
فان
قلت
هذا
ليل
على
جبل
الواو
لطلق
اجمع
لا
للتقارن
او
الاول
لانه
في
مثل
جاز
في
الرضوان
على
المقارنة
قلت
نعم
الا
ان
في
الانشاءات
يثبت
الحكم
لها
ما
حتى
لو
قال
امة
عتقا
معا
قوله
سوى
ذلك
اي
الاول
له
سوى
ذلك
لانه
لا
يملك
له
سوى
ذلك
الاعداد
ان
كان
له
وارث
اخر
لم
يخفى
الحكم
الا
في
انصاف
ذلك
لا
في
حجب
السباية
ولو
كان
له
وارث
اخر
يخرج
الاعداد
من
الثلث
ليقول
الكل
كما
لم
يكن
في
مرض
الموت
يتساوى
في
تيمم
البهية
لو
كان
في
حصة
الاول
اكثر
لم
ينعقد
بطلانه
لا
يخرج
من
الثلث
قوله
لم
يتبق
الثانية
محلا
لتوقف
اي
لم
يتبق
محلا
لتوقف
النكاح
بل
بطل
توقف
نكاح
الثانية
عقيب
عن
الاول
قبل
الفرع
عن
الحكم
باعتبار
الثانية
ثم
لم
يصح
لانه
باعتاق
الثقات
المحل
وانما
قال
لتوقف
لانه
التفسير
محلا
لان
نكاح
عبده
وحرته
قوله
ولا
ينعقد
من
الاول
الا
بانه
الحاصل
ان
عند
ابي
حنيفة
في
غير
الاول
الى
الرق
لا
يوجب
عليه
اسباية
واستسعة
مكاتب
والمكاتب
عبدا
باقي
عليه
درهم
وعند
غيره
من
براءة
الرق
لانه
بدون
اخر
الكلام
عتق
مجانا
لا
يخرج
من
الثلث
وبعد
عتاق
الآخرين
لم
ينزل
لانه
الثلث
اثلث
وجوب
السباية
في
اثنى
فبقيتم
تغير
نمايو
ترا
اذا
كان
متصلا
عند
الانثب
فيما
او
وقع
الاتفاق

[illegible]

اولا جازية مستقر قاسم شرع كسوت قولهم وقد نزل بين اثنين اكل المتعاطفة بالوادان ونعت في موضع خبر الجازية
او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينه في ذلك المتعلق والافعال او يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها او يفيد
الواو في محل الرجوع عن الاول والا ضرب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود والاولى في الثانية
او بالعكس فموضوعة الى القران والواو لا وجهها ولا تدل عليها قوله واما يجب بي اذا انفقر الاخر الى الاول
فوا حكم في مطلق لعطف بالواو لا في عطف ايجل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد
والاجابة الى تقديره مبتدأ في الثاني قوله لا يتغير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصح ان الية الا عند المنفردة قوله لا يتغير
مثله عطف على قوله لا يتغير مثله على ما ذكره المفسر يعرف بالناحل ولا ينبغي ان يكون تقديره مثل في نحو
ما في زيد وعمرو وما لاجابة اليه لان الجملة مستفاد من جوار في معنى كل من يحكمه بالمستفادات ولهذا اجمعا على ان
عطف المفردات دون ايجل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الموضود قوله لانها اي الزكوة غياوة محذرة لكونها اقل
اركان الدين ولان المراكب ايجل المال خالصا مستغنى في فهمه الى التقدير ليكون كغاية من الله تعالى في العباد
الخاصة من نية ومغربة من عليه الاداء ومن الدنيا به عنه باختياره وبما استغنى في الهي فلا يكون من بل لبيدات آت
وقد يقال انه لو لم يكن على الماسح ايمانه وصلته به مصلية فالاولى ان يقال انه اهل ما يكون لزوم الضرر من لزوم العباد
عليه واحترام العباداة الخاصة من صدقة الفطر والخرق والما فيها من مائة الموضود قوله لكن ادواولي عنه في عدم
لزوم العبادات عليه بما هو مخرج من الاداء في غير ذلك ولا يخرج من اداء المليات لانها تادى بالناسب والوجوب لا بد
الانا به من اعتبارها كمال شرعا يحصل منه الاجابة وانه لا يوجد في الهي قوله ليل الشاركن في الجزاء قائم فيها به جزاء لا يتغير
وهو بجلد فان قلت فانما هم ذلك كان مدم قبول الشهادة صحاحا لكونه جزاء اللقود ومد لا قلت لانه لا كذا في الانسان لم يركا
وعدم قبول الشهادة في قولنا لا يتغير هذا امر مناسب لاننا لا نتخذ من لاهية الجزاء قائم انه مد في اللسان الذي هو جزاء الجزاء
لقطع اليد في الشهادة الا انه نعم اليد لا يلام كس الكمال الجزاء وعموم جميع الناس فان نعمهم الجزاء بالاعلام باطنا خورا ولا يخلوا
نعمهم شهادة ابراس في سبيل المنة لك صدرك وهو يقع من لا تقبلوا شهادتهم ووقع في النفس لما فيه من الايمان ثم انفسهم
قوله ودليل عدم الشك في قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جارية خبر غير مخاطبة الا انه يدل افراد الكاف

في اول كتاب يجب ان يكون علقا على اجماع الائمة حتى يدعون انهم قد ثبتت اما اول الفلاح طفت وتخرج على الانتشار وبالحكم شائع
 عند اختلاف الافراض واما ثانيا فلان افراد كانت الخطاب يحصل باسم الانتشار في خطاب اجماعه كقولهم نعم غفونا عنكم نعم
 ذلك على ان المتحقق ان الذين يرون الحسين بن علي مضمون بخطاب من مضمون على ما هو المختار في الجدل والذين يرون في جوابه
 جملة عليه ثانياية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم بهما مع زيادة المدول عن الاقرب الى الاجل ولو سلم ان الذين
 يرون مبتدأ فلا بد في الانتشارية الواردة موقع اكثر من تأويل ومرفوع لها من الانتشارية كما هو رأي الاكثر وصحة ما يبيح ان
 عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله ومرة ثانيا من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون ومرة
 وان القادوت لم تقبل شهادة بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلوم بان حقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك
 فتائب فان قلت الاشك في ان عليه في العلوية في وجوده استغنى والا وادنى معنوهما والعلية يجب ان يكون مغايرة للمعلوم
 بتقدمه عليه في الوجود فكيف تصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظر الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد
 والا فاستغنى يحصل بمجرد وقوع الما على كفه او صيبه في مملكة والارادة الحسية على الاعيان بشره بقدر الرمي ولهذا صرح ان
 يقال استغناه فاراده واما قوله تعالى وما هو قولك في يارب وقالوا يا نوح قد جاء ولتنا فانك انت عبدنا فذهب صاحب الاشكاف
 الى انه في معنى الارادة اي ارادة الله اذا اردت جبر الشافعية في التعقيب وبعضهم لا ان مرتبة المفسر ان يكون بعد التمسك بمرتبته
 بعد العلية فان تغير الفاعل بمرتبته التعقيب والاشك في قوله ان يجرى ولله الدونية ان لو اوردت بمرتبته بمرتبته فهو بالاعتقاد
 ليس بمرتبته بمرتبته لان ارق موت كسبي فالنفاذ منها لمجرد التاخر بالعلوية لا بالزمان فبالاشك ان يكون له الملك كملك
 لان وضع الشر لا يثبت الملك والاعتقاد لا زالة فلا يكون فكما للشر لا انه يبيح منها فله الحق الى اشرار لكونه موحا لوجوب التعقب
 قوله فخرج الفاسقون من القبول كان قال قبلت فهو هو الاعتقاد لا يترتب على الاجاب الامة بمرتبته القبول بخلاف بمرتبته
 يمكن ان يكون رد الاجاب بثبوت كسبي قبله وكذا الاذن بالقطع بدون القادوت اذن مطلق ومع الفاعل مقيد بالشرط اي اذا
 كان كافيا فاطلعه قوله وقد تدخل على العمل ودخول الفاعل على احوال الواردة بعد الادام والتواهي شائع في تفسيره في كلام العرب على
 معنى كون ما بعد بسبب ما قبلها ولما كان الفاعل للتعقيب والربيب قدما على السبب لا لتعقبه كلف المخرج للتعقيب بان ما
 عليه باعتبار معلول باعتبار معلول الفاعل عليه باعتبار معلول لا باعتبار معلول وذلك لان المعلول الذي هو الحكم لا يربى على
 الفاعل كالانتشار مثلا على غائية العلية التي دخلت عليها الفاعل كالانتشار بايمان الموت لكونه مقصودا منها فيكون الحكم العلية التي دخلت
 عليها الفاعل معلولا بالنظر الى تلك العلية الغائية وانت غير بل ليس للانتشار علة فائنة لا تيان الموت ولا الامر بالشر وكونه خير الزاد لكونه
 ولا الامر بالعبادة لكونه عبادة تعالى في مثل عبد ربك فالعبادة حتى لا ولا الامر بمرتبته ككتاب دولته الى غير ذلك مما هو عليه
 غائية للانتشار بمرتبته وادنى العلية الغائية انما يكون علة عملية لعلها نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاعل معلولا الاقرب ما ذكره
 القوم من انها انما تدخل على العمل باعتبار انها تدوم غير رخي عن بعد الادام الحكم فان الموت باق بعد الانتشار قوله اولي الفاعل فان
 حريته في احوال بخلاف اولي الفاعل وانت ترقان الوارد في ان في غير ثبوت كسبي مقارنا لغيره في العمل وهو توبة الالف ونها
 كون احوال قيد العامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون احوال من غير ولا اللة على حصول مضمونهما بقا

في اول كتاب يجب ان يكون علقا على اجماع الائمة حتى يدعون انهم قد ثبتت اما اول الفلاح طفت وتخرج على الانتشار وبالحكم شائع
 عند اختلاف الافراض واما ثانيا فلان افراد كانت الخطاب يحصل باسم الانتشار في خطاب اجماعه كقولهم نعم غفونا عنكم نعم
 ذلك على ان المتحقق ان الذين يرون الحسين بن علي مضمون بخطاب من مضمون على ما هو المختار في الجدل والذين يرون في جوابه
 جملة عليه ثانياية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم بهما مع زيادة المدول عن الاقرب الى الاجل ولو سلم ان الذين
 يرون مبتدأ فلا بد في الانتشارية الواردة موقع اكثر من تأويل ومرفوع لها من الانتشارية كما هو رأي الاكثر وصحة ما يبيح ان
 عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله ومرة ثانيا من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون ومرة
 وان القادوت لم تقبل شهادة بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلوم بان حقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك
 فتائب فان قلت الاشك في ان عليه في العلوية في وجوده استغنى والا وادنى معنوهما والعلية يجب ان يكون مغايرة للمعلوم
 بتقدمه عليه في الوجود فكيف تصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظر الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد
 والا فاستغنى يحصل بمجرد وقوع الما على كفه او صيبه في مملكة والارادة الحسية على الاعيان بشره بقدر الرمي ولهذا صرح ان
 يقال استغناه فاراده واما قوله تعالى وما هو قولك في يارب وقالوا يا نوح قد جاء ولتنا فانك انت عبدنا فذهب صاحب الاشكاف
 الى انه في معنى الارادة اي ارادة الله اذا اردت جبر الشافعية في التعقيب وبعضهم لا ان مرتبة المفسر ان يكون بعد التمسك بمرتبته
 بعد العلية فان تغير الفاعل بمرتبته التعقيب والاشك في قوله ان يجرى ولله الدونية ان لو اوردت بمرتبته بمرتبته فهو بالاعتقاد
 ليس بمرتبته بمرتبته لان ارق موت كسبي فالنفاذ منها لمجرد التاخر بالعلوية لا بالزمان فبالاشك ان يكون له الملك كملك
 لان وضع الشر لا يثبت الملك والاعتقاد لا زالة فلا يكون فكما للشر لا انه يبيح منها فله الحق الى اشرار لكونه موحا لوجوب التعقب
 قوله فخرج الفاسقون من القبول كان قال قبلت فهو هو الاعتقاد لا يترتب على الاجاب الامة بمرتبته القبول بخلاف بمرتبته
 يمكن ان يكون رد الاجاب بثبوت كسبي قبله وكذا الاذن بالقطع بدون القادوت اذن مطلق ومع الفاعل مقيد بالشرط اي اذا
 كان كافيا فاطلعه قوله وقد تدخل على العمل ودخول الفاعل على احوال الواردة بعد الادام والتواهي شائع في تفسيره في كلام العرب على
 معنى كون ما بعد بسبب ما قبلها ولما كان الفاعل للتعقيب والربيب قدما على السبب لا لتعقبه كلف المخرج للتعقيب بان ما
 عليه باعتبار معلول باعتبار معلول الفاعل عليه باعتبار معلول لا باعتبار معلول وذلك لان المعلول الذي هو الحكم لا يربى على
 الفاعل كالانتشار مثلا على غائية العلية التي دخلت عليها الفاعل كالانتشار بايمان الموت لكونه مقصودا منها فيكون الحكم العلية التي دخلت
 عليها الفاعل معلولا بالنظر الى تلك العلية الغائية وانت غير بل ليس للانتشار علة فائنة لا تيان الموت ولا الامر بالشر وكونه خير الزاد لكونه
 ولا الامر بالعبادة لكونه عبادة تعالى في مثل عبد ربك فالعبادة حتى لا ولا الامر بمرتبته ككتاب دولته الى غير ذلك مما هو عليه
 غائية للانتشار بمرتبته وادنى العلية الغائية انما يكون علة عملية لعلها نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاعل معلولا الاقرب ما ذكره
 القوم من انها انما تدخل على العمل باعتبار انها تدوم غير رخي عن بعد الادام الحكم فان الموت باق بعد الانتشار قوله اولي الفاعل فان
 حريته في احوال بخلاف اولي الفاعل وانت ترقان الوارد في ان في غير ثبوت كسبي مقارنا لغيره في العمل وهو توبة الالف ونها
 كون احوال قيد العامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون احوال من غير ولا اللة على حصول مضمونهما بقا

على حصول مقصود العمل للقطع بأنه لا دلالة لقوله لنا انتهى وانت ركب الالهي كونه ركباً حاله الاتيان في حصوله
نفسه انه يجب تقديره من حصول العمل على العمل كونه مقيداً بالشرط وهو يلزم استحقاقه قبل الاداء فاجاب بان ركب الالهي
اي كنه جوارات مودولي الخفاء وبهي حال مقدرة اى والى انهما مقدرا بغير شئ حاله الاداء او اجملة اى اية جامعة
مقام جواب الامر اى اى الى الفاعل جرد احوال وصف والوصف لا يتقدم لموصوف فاجاب بان ركب الالهي كونه ركباً
يقع الاول اى في احوال لانه وان وعبد في آخر الكلام بالغيره الا ان من شرط احوال الاتصال ليكون كلاماً بهذا
فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في الحكم صار كل منهما منزلة كمالاً متشققاً عن الآخر قوله كانه قال ان
الدرافات طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم منزلة اسكوت فلا وجه لتقدير الواء
ولما جعل في حكم المنقطع عما قبل فلا وجه لاشتبات الشك فيهما في الاول اى في المنبسط فيصير كانه قال طالق
من غير عاطفة ولا اعتبار فخر لا يثبت بشئ قلت ثم متعمد سني الجمع والتراخي واذا قام اسكوت مقام
التراخي ففي الجمع وسبب معنى الواو في الاتصال صورة كانت في محله لطف اشتبات المنبسط في المنبسط
بأنه طاقانه يتوقف على الاتصال بصورة معنى حتى لو قال ان وقلت الدرافات طالق طالق طالق لا يثبت الاشتبا
والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة التثنية المذكور تحقيق الانشاء وما ذكره غيره من انها المطلق التراخي فيصير
الى الحكم وهو في اللفظ والحكم جميعاً وايضاً دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر ان رافعيه لم يعم خبر الانشاء قوله
كان الحكم مترجياً بتقدير جواب عن اليسألان الحكم متصل حقيقة فكيف جعل منفصلاً ولا وجه لطف مع انفصال
قوله بل لا اعراض عما قبله اى جعل في حكم المحكوت عنه من غير تعرض للتبانية او فيه واذا انضم اليه الاصل
في نفس الاول نحو ما في زيد لابل عمر وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التشارك ان الكلام الاول
باطل ومغلط بل ان الاخبار بما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو المرجع عن الاول اى بطلان
واشتاب الثاني تدارك لما وقع الاول من الخطوب بالجملة وقومها في كلام الله تعالى يكون لاخره في
كلام آخر من غير رجوع وابتدأ بقوله ولهذا قال زفر رحمه الله تعالى ولكونها الاعراض بمرزومة ثلثة الآف لانه

[illegible][illegible]

[illegible]

[illegible][illegible]

على نفق الموم اي النفس لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح واذرا تملت الواو في المنفى فهو عدم قبول لانها لا تفي للمجمع يجوز
 ان يكون نفق الواحد الا ان تاتي قربة جارية او مقالية على انما لشئ النفق وحبسك عن كل احد كما اذ جعلت لا تترك له تاويل
 مال التبريم وكما اذا اتى بلا الزائد المذكورة النفق مثل ما جاء في زهير ولا يعرف ايضا بانه ان قامت القرينة في الواو على شئ لم
 فذاك والا فهو عدم الشئ او بالعكس ما ذكره المصنف من ان كان للاجتماع تاثير في المنع فعدم الشئ الا فتشول عدم المبر
 مطروقة اذ جعلت لا يحكم غير اذ هو نفق المجمع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحكم قوله وقد يكون للاجتماع
 في ان مثل قولنا فعل غير اذ هو لا يستعمل تارة في طلب احد الامر من وجوب الجمع بينهما وليس اياها وقارة في طلب مع اجتماع
 وليس في تجميعه والاباحة والتخير قد يعين فان لم يمتنع الامر وقد يعين فان لم يمتنع او لا يتحقق ان كلمة او لا احد الامر من وجوب الجمع
 او امتناعه انما يتوجب محل الكلام ودلالة القرآن ونحوه كما قالوا انما في الخبر لشك ولهم في التخيير منع الجمع والاباحة منع الخلو
 فان قلت قد لا يمنع الجمع في الخبر كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لم يقبل منه الدار ونحوه فانه لو دخلها جميعا لم يمتنع وقيل
 لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس حسن وابن سبرن اذ لم يكن الامر له جوبه كما اذا حلف لا يجلس الا في الزاوية او في الزاوية او في الزاوية
 منها لم يمتنع قلت ما ذكره من خصال الامور من منع الجمع او الخلو في الايمان بالمأمور به ففتح قوله بالاباحة اذ لم يجلس واحد منها لم
 ايمان بالمأمور به امر الاباحة وان جالسها جميعا كانت محالته كل منهما ايمان بالمأمور به بخلاف ما اذ جتمع بين خصال الكفارة فذان
 الايمان بالمأمور به انما يكون في اعادة منها جوار غير انما يوجب الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن كبحر كما اذا قال مع ذهاب العقيد او
 ذاك وطلق هذه الزوجة اذ لك قوله قد يستعار اي جبار او حتى اذ وقع بعد ما مضى من مضروب ولم يكن قبلها مضارب
 مضروب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان وقصيدة فقلنا عليه بل الوقت بعد او نحو لا ترك الفتى حتى ليس للمراوغة
 احد لفعل بل ثبوت الاول ممتد الى غاية بني وقت عظمه حتى كما اذا قال لا ترك الفتى حتى فتى فتى فتى فتى فتى فتى فتى فتى
 والمناسبة ان اوله المذكورين في كل منهما باعتبار انهما رافعا لافعال لا انهما انما لا يكونان في الغاية فافعل للفعل نه استغنى
 قوله لان احد جاري صدر المذكورين من لم يمتنع باو وعلقت عليه يرتفع بوجوده لا ان الغاية تقع بالغاية ونفقت عند ما لم يمتنع
 ذهب الحاجة الى ان ونحوه يعني ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
 وقوع الفعل الثاني فتمتد بقطع ابتدائه وقد شئ لذلك نقول تعالى ليس لك من الامر شي او يوجب عليهم اني ليس لك من الامر
 في غيرهم او مستملا حتم حتى يقع توهم التخيير ومنه صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر
 اعترض ولفظي ان الله تعالى مالك لهم فاما ان سلكهم او غيرهم او يوجب عليهم ان يمتنعوا فلو قال جازت له اذ فعل هذه الدار او
 اذ فعل تلك البيت كان او يعني حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطفت عليه فيجب امتد او يمتنع فلو قال الدار الاولى الى دخول
 الثانية حتى لو فعلها او اذ فعلت ولو فعل الثانية او لا في مية لانها لا تحلوف عليه كما لو قال والله لا فعلها اليوم فلم يدخل حتى
 غرب الشمس ما يقال ان تعد لم يمتنع من جهة ان الاول منفي ليس يمتنع اذ لا امتناع في عطف اليقين على المنفي وبالعكس حتى
 لو قال او اذ فعل تلك بالرفع كان عطفه لا يمتنع ان يكون عطفه على الفعل مع حوت المنفي حتى يكون المحلوف عليه لا يمتنع
 عدم دخول الاصل او دخول الثانية فهو قتل الاول ولم يدخل الثانية حث والاصل لا يمتنع ان يكون

فافعل في نفق الموم اي النفس لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح واذرا تملت الواو في المنفى فهو عدم قبول لانها لا تفي للمجمع يجوز
 ان يكون نفق الواحد الا ان تاتي قربة جارية او مقالية على انما لشئ النفق وحبسك عن كل احد كما اذ جعلت لا تترك له تاويل
 مال التبريم وكما اذا اتى بلا الزائد المذكورة النفق مثل ما جاء في زهير ولا يعرف ايضا بانه ان قامت القرينة في الواو على شئ لم
 فذاك والا فهو عدم الشئ او بالعكس ما ذكره المصنف من ان كان للاجتماع تاثير في المنع فعدم الشئ الا فتشول عدم المبر
 مطروقة اذ جعلت لا يحكم غير اذ هو نفق المجمع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحكم قوله وقد يكون للاجتماع
 في ان مثل قولنا فعل غير اذ هو لا يستعمل تارة في طلب احد الامر من وجوب الجمع بينهما وليس اياها وقارة في طلب مع اجتماع
 وليس في تجميعه والاباحة والتخير قد يعين فان لم يمتنع الامر وقد يعين فان لم يمتنع او لا يتحقق ان كلمة او لا احد الامر من وجوب الجمع
 او امتناعه انما يتوجب محل الكلام ودلالة القرآن ونحوه كما قالوا انما في الخبر لشك ولهم في التخيير منع الجمع والاباحة منع الخلو
 فان قلت قد لا يمنع الجمع في الخبر كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لم يقبل منه الدار ونحوه فانه لو دخلها جميعا لم يمتنع وقيل
 لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس حسن وابن سبرن اذ لم يكن الامر له جوبه كما اذا حلف لا يجلس الا في الزاوية او في الزاوية او في الزاوية
 منها لم يمتنع قلت ما ذكره من خصال الامور من منع الجمع او الخلو في الايمان بالمأمور به ففتح قوله بالاباحة اذ لم يجلس واحد منها لم
 ايمان بالمأمور به امر الاباحة وان جالسها جميعا كانت محالته كل منهما ايمان بالمأمور به بخلاف ما اذ جتمع بين خصال الكفارة فذان
 الايمان بالمأمور به انما يكون في اعادة منها جوار غير انما يوجب الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن كبحر كما اذا قال مع ذهاب العقيد او
 ذاك وطلق هذه الزوجة اذ لك قوله قد يستعار اي جبار او حتى اذ وقع بعد ما مضى من مضروب ولم يكن قبلها مضارب
 مضروب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان وقصيدة فقلنا عليه بل الوقت بعد او نحو لا ترك الفتى حتى ليس للمراوغة
 احد لفعل بل ثبوت الاول ممتد الى غاية بني وقت عظمه حتى كما اذا قال لا ترك الفتى حتى فتى فتى فتى فتى فتى فتى فتى
 والمناسبة ان اوله المذكورين في كل منهما باعتبار انهما رافعا لافعال لا انهما انما لا يكونان في الغاية فافعل للفعل نه استغنى
 قوله لان احد جاري صدر المذكورين من لم يمتنع باو وعلقت عليه يرتفع بوجوده لا ان الغاية تقع بالغاية ونفقت عند ما لم يمتنع
 ذهب الحاجة الى ان ونحوه يعني ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
 وقوع الفعل الثاني فتمتد بقطع ابتدائه وقد شئ لذلك نقول تعالى ليس لك من الامر شي او يوجب عليهم اني ليس لك من الامر
 في غيرهم او مستملا حتم حتى يقع توهم التخيير ومنه صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر
 اعترض ولفظي ان الله تعالى مالك لهم فاما ان سلكهم او غيرهم او يوجب عليهم ان يمتنعوا فلو قال جازت له اذ فعل هذه الدار او
 اذ فعل تلك البيت كان او يعني حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطفت عليه فيجب امتد او يمتنع فلو قال الدار الاولى الى دخول
 الثانية حتى لو فعلها او اذ فعلت ولو فعل الثانية او لا في مية لانها لا تحلوف عليه كما لو قال والله لا فعلها اليوم فلم يدخل حتى
 غرب الشمس ما يقال ان تعد لم يمتنع من جهة ان الاول منفي ليس يمتنع اذ لا امتناع في عطف اليقين على المنفي وبالعكس حتى
 لو قال او اذ فعل تلك بالرفع كان عطفه لا يمتنع ان يكون عطفه على الفعل مع حوت المنفي حتى يكون المحلوف عليه لا يمتنع
 عدم دخول الاصل او دخول الثانية فهو قتل الاول ولم يدخل الثانية حث والاصل لا يمتنع ان يكون

وصباح الغد صبوحا حتى لم يفلو انتع عن الضرب قبل الصباح حتى عيده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبيد
 حران لم اكن حتى تغذي للعتبة وروى الغاية لان خبر الكلام اني اتغذي للصالح لانتهاز الايمان اليه بل يجوز اني الايمان
 فالمراد بصلوحي لانتهاز اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جلب غايته للصالح لانتهاز مصدر اليه وافتقاده كالتصريح بغيره
 يقال ان المصدر اني الايمان لا يتصل الاستعداد وضرر المدة وما ذكره لعدم اقرب لان الايمان يحتمل ان يترتب عليه الامثال وبما تجوز
 احتمال المصدر للاستعداد والآخر للانتهاز اليه يتحقق والايان للصالح سببا للفتنة لانه احسان بدني يصح سببا للاحسان المالمى والفتنة مسحة
 للمجاز او محض الصالح لا يتصل بالفتنة ولا يشترط فيه فتنة بل انما هي كفاية في قوله تعالى حتى تستأسروا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد تيسر في
 نفس الفعل حتى يكون نفسه مسلطا على الفعل لمجاها الغاية كفاية في قوله تعالى فان لم يكن ههنا محل دون استع و التوصل على القرآن
 ولو قال ان لم اكن حتى تغذي عندك في اللطف لمحض لتغذي الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازة فلان فعل الشخص
 لا يتصل بغيره الا اذا كان له في الكفاية ولا معنى للكفاية في نفسه وفيه بحيث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تغذي الغاية كفاية يكون
 وهي تغذية سببية الاولى للفتنة من غير لزوم مجازة ومكافاة من شخص اخر مثل سلمت كي اوصل ابنته وحكي اوصل ابنته على لفظ النبي لفاعل
 من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض متفصيا اليه كالايان في التغذي واذا كان في اللطف لمحض تغذي
 بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وفيه كلام فخر الاسلام ٢٢ واليه ذهب ١٢٢ انها بمعنى الفاء لئلا تسببه الظاهر وبينه اتعقيب والغاية
 فلو اتى وتغذي عقيب الايمان من غير ترانج حصل البر والافلا حتى لو لم يات اوقى ولم يتعدا اوقى وتغذي مترانجا حتى والمذكور
 في نسخ الزوائد وشروحا ان الحكم كذلك ان نوى التور والاقبال والافنى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدون حتى لو اتي
 وتغذي مترانجا حصل البر وانما بحيث لو لم يحصل منه التغذي بعد الايمان متصلا او مترانجا في جميع العمران اطلق الكلام في الوقت الذي
 ذكر ان وقت مثل ان اتم اليوم حتى تغذي وقال فخر الاسلام ٢٢ اذا ناه فلم يتقدم تغذي من بعد ذلك غير مترانج فتعذر وادور عليه انه
 اذا لم يتعد عقيب الايمان ثم تغذي بعد ذلك كان مترانجا بالضرورة فلا معنى لمعوله غير مترانج وجوابه ان المراد ثم تغذي من بعد ذلك
 غير مترانج عن الايمان بان ياتيه وقتا آخر في تغذي عقيب الايمان من غير ترانج والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على المترانج في الايمان
 الاول المدلول عليه بقوله اذا ناه وهو لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضع غنة في الوقت اي ان لم اتم اليوم وما اليوم غير مترانج عن اليوم الا
 ان لفظ اليوم مفقود عن قلم الناسخ واعلم ان قوله ثم تغذي حتى تغذي باثبات الالف ليس بمتيقن والقصد ان حتى التغذي بغيره مثل فاقعة لا يقطع
 على الجوزم بل على ان حتى تغذي على الفاعل على الالف لا يخرج الفعل ووقت حتى لا يدخل في غير كذا في التراخي على المترانج في الايمان
 سنية لا يوجد في كلام العرب متعالية للفظ من غير اعتبار الغاية بل مرخوفا بانها مثل جاد في زيد حتى يعود وكذا فيهما اسكتار واما
 بمعنى الفاء لئلا تسببه الظاهر بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب شرط الغاية كما فعل لم يقيد في المطلق ولا ما جاز في افراد الجاز الى الصباح
 محمد بن حسن ٢٢ من غير غنة لئلا تكون في قولها ما واللفظ فخر الاسلام ٢٢ في انها استعيرت لئلا تغذي الفاء وما واليه صاحب كاشع ثل لم ادر حتى في قولها
 مثل الفاء وهم لم يكونوا في الزوائد وانما جعل متعالية لما يفيد مطلق كج كالأو وعلى ما ذهب اليه الامام العتاني لان انما
 نسب لغاية وعند تغذي حقيقة الاخر بالمجاز الانسب والافنى ان استعارة لئلا تغذي الفاء حتى التغذي عن ترانج نسب معين لئلا يغيب
 اذا الغاية لا تراخي عن انما قوله الباء والاعناق وهو تعليق اشئ بد كنه و ايضا له بثل مررت بزيد اذا انصعت مرورك

[illegible]

[illegible][illegible]

ففي سلة المسكة تناول الاكل الراس عندهم ولا يتناولون عند الصبح وان لم يكن غايته قيل الحكم فاما ان يتناولوا بعد الصبح
اولا فان تناولها تناول اليد لم تكن دخلت لان ذكرنا ليس بحكم اليها لان الحكم ثم قيل للاسقاط ما رواه
ابي واخذه تحت حكم الصدر ان لم يتناولوا بعد الصبح لم يتناولوا في الليل لم تدخل لان ذكرنا لم يكن الحكم اليها ثم قيل في اليد
بالوصول اليه في غير الوصول لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام الحان بما انقطع عن الحان فخرجت بوضان فلما لا فاق
بالفصل اي بخرجه الوصول في رمضان حازه في غير فقوله وان لم يكن شرط جوايه بالحكمة الا اهمية التي تبدأ بما قوله
فصدر الحكم وخبرنا بالحكمة بشرطية التي شرطنا قوله ان لم يتناولوا وجزا او لا فلهذا لك اي فهو في الاول عدم
وقوله في الحكم اخر ارض لاجز او يكون فلهذا لك جزا بشرط محدث لان المقصود هنا اثبات ان النامية وانه اخر
واخذ لا اثباته انما له الحكم والغير وقيل في الغني ان يكون جزا وقوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت الغني لان
قوله فلهذا لا اسقاط ما رواه باطل هو جملة مستترضة تنبيهها على عدم الحكم فافهم واعلم فعل المرفقة قوله وللغنيين دليل
على ما اختاره من التفصيل وفيه نظير من وجوه الاول انه نقل المذهب الضعيفة وترك ما هو المتعارف وهو انه لا دليل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف
قولنا قوله الى باب القياس مع ان النامية من جنس المعنى الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط لا يوجب
ضعيفه لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ذكر التناول
في مسئلة المسكة ودخل الراس لما كان على ما هو مقتضى المذهب كراي في محذور التناول لان الصدر يتناول فلهذا لا
لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع قوله هي غايته للاسقاط لما كان المختار فيه اكثر الا انه وجب لمرافق
في الموضوع وتوجهنا بعد الى ذهب بعضهم الى ان في معنى مع كافي قوله تعالى لا تأكلوا مما اوهبوا الى اموالكم اى ما اوهبوا
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فحصل اخلا في الوجوب اخذوا بالاحتياط اولان غسل
اليدين لا يوجب تحتها بغير غسل الدراع والقدمين ولا يوجب اخذها بالاحتياط اولان غسل
فصار بها تارة وجوب بعضها الى انه غايته للاسقاط وذكرنا هذا الكلام في تفسيرين احدهما ان صدر الكلام
او كان تناولها لا لغاية كاليه فانما اسم المجموع الى الاطباء كان ذكر الغاية للاسقاط ما رواه في الحكم اليها
لان الاستدلال حاصل فيكون قوله تعالى الى المرفق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية لكن لا يصلح
ما رواه المرفق من حكم الغسل والثاني انه غايته للاسقاط متعلق به كانه قيل اغسلوا اليدين كمسطين
اسل المرفق فيخرج عن الاسقاط فيقتضي دخلة تحت الغسل والاول اوجه ظهور ان اجزاء المرفق
متعلق بالغسل المذكور ولا يخفى الامام ابي زيد رحمه الله هنا بحث وهو انه اذا قرأ بالكلام غايته او
استشناه او شرط لا يعتبر بالمتعلق ثم خرج بالفتية عن الاطلاق بل يعتبر مع الفتية جملة واحدة فافعل مع الغاية
كلام واحد لا يجاب اليها الا لا يجاب والاسقاط لانها عند ان الاصلين النص من ثمة فافعل

والا فافعل مع الغاية كاليه فانما اسم المجموع الى الاطباء كان ذكر الغاية للاسقاط ما رواه في الحكم اليها لان الاستدلال حاصل فيكون قوله تعالى الى المرفق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية لكن لا يصلح ما رواه المرفق من حكم الغسل والثاني انه غايته للاسقاط متعلق به كانه قيل اغسلوا اليدين كمسطين اسل المرفق فيخرج عن الاسقاط فيقتضي دخلة تحت الغسل والاول اوجه ظهور ان اجزاء المرفق متعلق بالغسل المذكور ولا يخفى الامام ابي زيد رحمه الله هنا بحث وهو انه اذا قرأ بالكلام غايته او استشناه او شرط لا يعتبر بالمتعلق ثم خرج بالفتية عن الاطلاق بل يعتبر مع الفتية جملة واحدة فافعل مع الغاية كلام واحد لا يجاب اليها الا لا يجاب والاسقاط لانها عند ان الاصلين النص من ثمة فافعل

ثم فطر لان الفطر قد يكون مع غلو نوى في انت طالق عند آخر الشهر يصيد وبناته لا تقدر في انت طالق في الغد يصيد
المنع لكن اذ لم يشهدت كان الخبر الاول اولى بسبق مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روي ابا بصير عن محمد بن اذ قال اكره ان يركب بين رمضان او
رمضان نهما سو كذا عند اذ في غدر يكون الامر بعد في رمضان او في النكاح قوله تطلق حال لان المكان لا يصلح كلفنا لطلب ما
لا تمنع ان يقع في مكان وكن مكان اذ لم يصلح الشخص لم يصلح لان جعل شرط فيكون تليقا لان ان يراوت طالق في دخولك
الدار يجزئ المضاف او اعمال المحل في الحال فيكون تليقا بغير انت طالق في دخولك الدار في وقت دخولها على وضع المصعد
يوجب الزمان فانه شائع او على استيلاء في الامانة المين الفطر والمصرف من المقارنة المصعد فيصير في الشرط فورا ان تشاربه
بالشي تفتني وجود فليعلم تعليق الطلاق به وجود الدخول فيكون تليقا في قولك يعني الشرط اشارة الى انه لا يصح شرطه حتى قطع الطلاق
بعد بل يتبين من غير الاخر ان طالق بلا جبرية انت طالق في تكاحك فخر وجهه لا تطلق كما لو قال معك احاك بخلاف ما لو قال
انت طالق ان تزوجك قوله فليعلم تعليق طالق على كونه عند الاستمارة للثبوت بمعنى الشرط فان كان الجواب عما يصلح تعليق الطلاق
به بعد معلقا كما استشهد به بعض الحكماء ودون البعض فيكون انت طالق في شية الله تعالى تليقا بغير انت طالق ان تشاربه
ولا تعلق الطلاق بعد العلم به وجود الشرط الا فلا كالمعلق بالجمع فلا يكون انت طالق في علم المدعي تعليق الطلاق اذ لا يصح انت طالق في العلم
بل يقع في الحال يصير المعنى انت طالق في معلوم ان تعلم اسي هذا المعنى ثابت في جملة معلومة اذ لو لم يقع لم يكن المعنى في معلوم بعد والا
انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم المدعي بمعنى ان علمه محمول على ذلك فان قبل القدرة انهم شاملة بجميع الممكنات
فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة المدعي اجيب بانها بمعنى تقدير المدعي فيصير من قبل المشية والارادة فان قيل قد
يعني المقدور مثل قولك عند استعظام الامر قدرة المدعي اجيب باذ على حذف المضاف اسي ان قدرته ولا يصح ذلك في العلم لان
ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وقدرته لا يوجب في المضاف على كون المصعد بمعنى المقبول ولو سلم فتقوله في انما القدرة
بغير قدرته هو في المقدور وانما العلم ان كون التقدير شيئا من التبعات قبول ابعده من حصة المدعي ومنه محمد بن ابي طالب للحاكم من بزره
واعداكم كما اذ لا طريق لوقوف عليها وروى اختلاف على العكس فيلزم انه ان يكون مبنيا على تقدير التعليق لا على تقدير العلم
لو قدم مثل انشاء المدعي انت طالق يقع عند من يقول بالتعلق بعد حرف ابر او لا يقع عند من يقول بالابطال بعد حرف ابرين
والاخير في شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ المدعي او ما شاء المدعي فوالى بطل الحكم من بزره انشاء المدعي وكذا اذ علق بشية
لا يلزم تشبيه مثل التاخير ان لم يشأ المدعي انت طالق ان لم يشأ المدعي يقتضي وقوع الطلاق البته اما على تقدير المشية فاجوب
وقوع مراد المدعي واما على تقدير عدم المشية فاجوب اعلق عليه اجوب انما لا سلم ان هذه الكلمة للتعلق بل بالابطال ولو سلم فلا سلم
لزوم الحكم على تقدير وجوده اعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقع الطلاق على تقدير شيية الله تعالى في الحال فالتعليق يستحيل معه
وقوع الطلاق نحو ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء المدعي وان لم يشأ المدعي فقتل فان طلقتا واحدة قبل
مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم شيية الله تعالى اليوم وقد شأ وان لم يطلقها قبل مضي اليوم لم يقع
ثنتان لوقوع اعلق عليه اعني عدم شيية الله تعالى الواحدة اذ لو شأ المدعي الواحدة طلقتا قبل مضي اليوم ولو لم يقته به باليوم فانت
طالق واحدة انشاء المدعي وانت طالق ثنتين ان لم يشأ المدعي فلا يصح شي اما الواحدة فلا تشاء اما اثنتان فلا في ثلاث طالق بغير

[illegible]

[illegible]

واداد احد
 اگر تو هیچ لطافت را ندیدی
 ع واداد جاس را بدیدی جسد بی خود
 ع واداد آفتاب که در خورشید
 دیدن تو نمی آید ز تو هیچی را در خورشید
 مستی نظر ز دوری ز کارانی خوشتر از جاد
 و تو نظرت خامه نفع یاری کیست
 نه منی هم خط یک است حلق لاله
 وید ز دست بعضی و این حال اذا
 زانجا ناله ای هم خط یک قامت عاتق
 فتنه که از آنجا که تو می آید خط یک
 است عاتق و خفاش و این خانه
 کانی از آن وقت خانه
 ای وصال ای وصال که تو
 خانه کی شدت بالاتفاق تو شدت
 عیان و سلسلی نفسان شدت خانه
 پیشه یخچس تو ای وصال که تو
 طایفه اندام کی که تو ای وصال که تو
 است خط یک است عاتق که ای وصال که تو
 عیان عیان با تو ای وصال که تو
 زنی شدت و تو ای وصال که تو
 اندام تو خط یک است عاتق که تو
 کوته ای ای وصال که تو
 خط یک است عاتق که تو

[illegible]

دین علی کا بیٹا لاغیر و ذوال
بیشتر ما قان علی بن ابی طالب
الحسن علی بن ابی طالب
نسل علی

[illegible][illegible][illegible]

قد يكون بعبارة فيصير بانماضي العدة وقد يكون واحد اقصيه ثلثا بضم ثلثين اليه ورج يصير اخر منه ثلثا فلما اتم في ذلك
 في جملة جاز التبعيض الى شيئا واما تفويض الاصل في نحو طلق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
 لفظ تطلق وكيف تفويض الاوصاف وعند ما يتعلق الاصل ايضا بالشيء لانه فرض اليها كل حال حتى ارجو فيلزم
 تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال وصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى
 كيف تكفرون بالله الا انه انكار للاصل الكفر بانكار احو الضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلاما على ما ذكره اقدم
 ان لا يكون محسوسا كالصرفات الشرعية من الطلاق والبيع والملك في المص
 لم يكن محسوسا كان حرفه وجوده بانكاره وادعاءه فاقترعت معرفة بثبوتها الى معرفة اثره ووصفه كثبت الملك في البيع
 واكل في النكاح والوصف اليه منتقرا الى الاصل فاستويا وصا يتعلق الوصف بتعلق الاصل واما ما ظنه اقدم من
 ذلك على امتناع قيام العرض بعرض فقيه نظر اما اول افلا لاجه لتفويض ذلك بما ليس محسوسا اما ثانيا فلان الاصل فيما
 بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعها بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثانيا فلان
 لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لم يمتنع تعلق احدهما بالشيء تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما
 فلو دخل امتناع قيام العرض بالعرض في ذلك امارا لبا فلان لم انفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته لا بالانفكاك
 وعلق بغيره انما هو بخصوص الكيفية وفعلة ان الطلاق لما لم يوجد بكون كيفية ما وقد فصلت جميع الكيفيات بالشيء
 لزم تعلقه بضرورة قوله الفصل قد سبق تفسير المصريح والكناية فتم ابيان حكمها فالصحح الاحتياج اليه يعني ان
 الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم ير وحتى لو اراد ان يقول سبحان الله فخر على لسانه انت طالق او انت حر
 يقع الطلاق او العتاق لعدم ارادتي انت طالق برفع حقيقة التقييد بصدق ديانته لا قضاء والكناية تحتاج اليه لانه
 سقاها من لالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والرد فيه قوله لا استتار اى اخفاء المراد بالكناية فتصو
 لا ثبت بها ما يدفع بالشبهات فلا يجب حذف القذف الا اذا خرج نية الى الزنا مثل نيت اوانت زان بخلاف
 جاءت فدلته وواقعها او طيتها وكذا اذا اقر على نفسه بما وجب احدى الايجابين بالشرح به فلا يصح بالتفويض
 كذا تشديدا لغيره على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم وانظر الى جمل الكلام في تحقيقه
 عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست ان زنا فريضا بان الخطاب ان لا يجب احدى لان التفويض نوع من
 ويكون سوقا لوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يودى المسلمين المسلم من سلم المسلمون لسانه ويده توصلا الى ذلك
 نفى الاسلام عن المودى قوله او كذا لاني اطلاق مثل انت يا ابن انت بته انت بدانت حرم اطلاق عليها
 الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استمر المراد بغيره الا لفظا معانيها غير متحدة بل باطلاق على كل
 من اهل اللسان لكننا شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به بغيره الا لفظا فتعمل فيه مثلا البان معلوم والا
 محل البيهوتة هي الوصلة وهي متوقعة لاجل حقيقة كونه النكاح وغيره فاستمر المراد لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل لانه
 في نظرنا البيهوتة فاستعمل بها لفظ الكناية واحتاجت اليه ليزول ايهام المحل وتعيين البيهوتة عن وصلة النكاح

فصل في الاحتياج الى التبعيض
 وان كان في البيع الاحتياج الى التبعيض
 التبعيض وان كان في البيع الاحتياج الى التبعيض
 بها ما يندرج تحت الشبهات فلا يكون بغيرها
 قالوا كذا بات اطلاقه على ان لا يكون بغيرها
 الابهام في بيعين كما كان بان لا يكون بغيرها
 ملكه على النكاح اطلاقه على ان لا يكون بغيرها
 عن النكاح في بيعين وجوب الكسب للمرد والمرأة
 تعلق من جهة الاصل في البيع بالبيع
 الطلاق كغيره من التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة
 قالوا لانا لو اوضحنا ان الطلاق لا يكون بغيرها
 بناء على ان وجوب الكسب للمرد والمرأة
 من الطلاق في هذه الاقسام
 ١٢١
 في البيع الاحتياج الى التبعيض
 كما ذكرنا في البيع الاحتياج الى التبعيض
 ونهنا على تبيين الحكم في البيع الاحتياج الى التبعيض
 ثبت المهر وهو البيهوتة وهو في البيع الاحتياج الى التبعيض
 هذا الحكم وهو ان لا يكون بغيرها
 فلهذا قال في البيع الاحتياج الى التبعيض
 لاننا خذنا ان يترك لفظ البيهوتة عن معنى
 لفظ البيهوتة لاننا خذنا ان يترك لفظ البيهوتة عن معنى
 لفظ البيهوتة لاننا خذنا ان يترك لفظ البيهوتة عن معنى
 لفظ البيهوتة لاننا خذنا ان يترك لفظ البيهوتة عن معنى

[illegible]

من جانبها انما اختصاص الفعل بالارادة والتمسك بشروط ذلك الاعتدال من غير ان يخصص بالطلاق للوجوه في غير ذلك
 بطريق التبع وشبهه كالموت وحدث حرمة العتاق وازداد الزوج وغيره وقد يقيم ان اعتدى من باب الاستار على عتقك فاعتد
 او اعتدى لاني عتقتك ففي المدخل بها مثبت الطلاق على ما بينه وبينك ولو كان العتق هو
 وكذا ان اعتدى استبرأ في لانه تفسيره ولو خرج لما هو المقصود من العتق فاعتدى طلب براءة الرحم من الحمل لا ان يجعل النكاح
 طلب الولد وان يكون التزوج بزوج آخر فاذا انقضت الطلاق انقضت المباحث المذكورة في اعتدى آية منسأ
 قوله وكذا انما واحدة مرفوعة او موقوفة تميز ان يراد ان واحد في قولك واحدة انسان في مجال يتوفر وعنده
 ليس غير وتطبيقاته واحدة على ما وصف للمصنف فاذا انقضت الطلاق تميز انما طلاق طلاق واحدة ولا دلالة
 البينة في خصوص البينة في الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير على السبعين انما هو
 قيل المدة وكذا كناية باعتبار استتار المراد قوله التفسير الثالث باعتبار لمعنى وخفاء ومراتب الظهور والاختفاء
 فباعتبار الظهور في البينة انما هو الظاهر انفس المفسر الحكم وتطابق كلامه في المفسر في الظاهر لم يرد منه سواء كان
 مسوقا له ولا في انفس كونه مسوقا له او مسوقا لغيره لا في المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 النسخ او لا في الحكم عدم احتمال شيء من ذلك في المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والزاني الآية والارق والسرقة الآية فيكون الآية انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 ان المشهور بين المتأخرين انما هو انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والتاويل على احد ما والا فلا يكون شيء من انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 الوضع انما يصرح الوضع دون التفسير العائد الى الظهور لان الوضع فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في
 والمفسر الحكم دون الظهور قوله بان سبق الكلام له ان على ان زيادة الوضع في انفس هي بكونه مسوقا للمراد فان الطلاق
 اللفظ على معنى شيء وسواء في شيء آخر غير لازم للاول فاذا اذلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص في نصبت الشيء
 ونصبت الدلالة انما خرجت منها بالتفسير في المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 اعتبار دليل التفسير المعنى في الغلب على الكس من المعنى الظاهر في التفسير انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 يجرم التفسير الراي دون التاويل لانه الظاهر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 وانفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والمراد من المعنى انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 في لغة الفتنة بوجوب الحكم انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والتبديل في تفسير الاسلام في الحكم زيادة القوة لازمة في الوضع حيث قال فاذا اذاد قوة وهو المناسب للحكم عدم
 احتمال النسخ والغير اذ ابلغ المفسر الوضع بحيث لا يحتمل التفسير الاصل الا معنى زيادة القوة عليه ثم زيادة قوة ما كيد ما يبد
 رفع عنه احتمال النسخ والاتصاف ثم انه من زيادة الوضع في انفس هو ان يكون كونه مسوقا له في المفسر الحكم لا يكون

سواء كان من باب الاستار على عتقك فاعتد
 او اعتدى لاني عتقتك ففي المدخل بها مثبت الطلاق على ما بينه وبينك ولو كان العتق هو
 وكذا ان اعتدى استبرأ في لانه تفسيره ولو خرج لما هو المقصود من العتق فاعتدى طلب براءة الرحم من الحمل لا ان يجعل النكاح
 طلب الولد وان يكون التزوج بزوج آخر فاذا انقضت الطلاق انقضت المباحث المذكورة في اعتدى آية منسأ
 قوله وكذا انما واحدة مرفوعة او موقوفة تميز ان يراد ان واحد في قولك واحدة انسان في مجال يتوفر وعنده
 ليس غير وتطبيقاته واحدة على ما وصف للمصنف فاذا انقضت الطلاق تميز انما طلاق طلاق واحدة ولا دلالة
 البينة في خصوص البينة في الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير على السبعين انما هو
 قيل المدة وكذا كناية باعتبار استتار المراد قوله التفسير الثالث باعتبار لمعنى وخفاء ومراتب الظهور والاختفاء
 فباعتبار الظهور في البينة انما هو الظاهر انفس المفسر الحكم وتطابق كلامه في المفسر في الظاهر لم يرد منه سواء كان
 مسوقا له ولا في انفس كونه مسوقا له او مسوقا لغيره لا في المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 النسخ او لا في الحكم عدم احتمال شيء من ذلك في المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والزاني الآية والارق والسرقة الآية فيكون الآية انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 ان المشهور بين المتأخرين انما هو انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والتاويل على احد ما والا فلا يكون شيء من انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 الوضع انما يصرح الوضع دون التفسير العائد الى الظهور لان الوضع فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في
 والمفسر الحكم دون الظهور قوله بان سبق الكلام له ان على ان زيادة الوضع في انفس هي بكونه مسوقا للمراد فان الطلاق
 اللفظ على معنى شيء وسواء في شيء آخر غير لازم للاول فاذا اذلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص في نصبت الشيء
 ونصبت الدلالة انما خرجت منها بالتفسير في المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 اعتبار دليل التفسير المعنى في الغلب على الكس من المعنى الظاهر في التفسير انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 يجرم التفسير الراي دون التاويل لانه الظاهر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 وانفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والمراد من المعنى انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 في لغة الفتنة بوجوب الحكم انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر انفس المفسر
 والتبديل في تفسير الاسلام في الحكم زيادة القوة لازمة في الوضع حيث قال فاذا اذاد قوة وهو المناسب للحكم عدم
 احتمال النسخ والغير اذ ابلغ المفسر الوضع بحيث لا يحتمل التفسير الاصل الا معنى زيادة القوة عليه ثم زيادة قوة ما كيد ما يبد
 رفع عنه احتمال النسخ والاتصاف ثم انه من زيادة الوضع في انفس هو ان يكون كونه مسوقا له في المفسر الحكم لا يكون

احتمال غیر المراد ما بعينه دلیل قوله الا ان في غير التفاوت عند التعارض في عدم انفس على انطواء انفس على الحكم على الكل لان العمل
 بالافصح والاقوى اولى واخرى ولان فيه عبا عن المبدأ في كل ما عدا على احتمال الاثر للوقوف للنفس مثله قوله تعالى واصل لكم
 ما و آؤذكم فاني مل ما فوق الاربع من غير الحركات وقوله تعالى شئى قلت ويراعى انفس في وجوب الانتصار على الاربع في كل ما عدا
 السلام المستحق منه متوقفاً لكل معلومة انفس في مدلوله كمثل التاويل كمثل اللوام على انها للتوقيت وقوله المستحق منه متوقفاً ووقت
 كل معلومة منفسر بل بقوله واذننى اى المراد من اللفظ فتشاده بالنفس اللفظ والعارض الثاني في معنى خفاء الاول اما ان يدرك المراد
 بالمثل الاول الاول السجى شكواً والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلاً الاول سبب محبواً والثاني في تشابهها
 الاقسام بتأنيده بلا خلاف والشكل ما هو من الشكل على كذا اذ اوضح في شكله او انما كسبت الايون الا بالمثل غير بل لعل من اجل ان
 رده الى الجمله واصل الامر اجماعه فان قيل ينبغي ان يكون الخفى الخفى المراد منه نفس اللفظ لانه في مقابلة انطواء هو ما هو المراد منه نفس اللفظ
 قلنا ان خفاء نفس اللفظ فوق خفاء عارض فلو كان الخفى ما يكون خفاءه نفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلاً
 للفظ قوله ان كان خفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لم يرد على ما هو ظاهر فيه بالمعنى الذي تعقب به الحكم ثبت في حقه الحكم
 كالطرافه سارتى كامل يا فتع مع حضور المالك وقبضه فله فله على اسبق من ابيته في معنى السبق وهو الاثر على سبيل
 الخفاء فيقطع وان كان النقصان في ذلك الاثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السبق لعدم الحياطة بالمعنى في كل ما
 قوله واذننى اى احمق باطن انفس حجب عنه وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان الظاهر
 هو المذكور في اجتنابه بدل على الشكف والمبالغة في التظهير وذلك في غسل باطن النسيب دون تركه ولان الطهارة اشهر
 اكثر وقوعها من الكبرى ففى التخصيص اليق وترك المبالغة فيها فوق واداء اصل البدن فالباطن للماء اليه يورث المعنى فاحتج
 بالباطن في الطهارة من ذلك الخارج فان قيل معنى التظهير معلوم لانه وشرعاً الا انه مشتبّه في معنى داخل النعم والافق كآية السبق
 في الطهارة والنباش فيكون من قبيل الخفى لا لا شك قلنا لان معنى معلوم شرعاً قبل الطلب التام كيف والاختلاف فيه باق
 بعد وتحقيقه ان معنى التظهير على جميع ظاهر البدن الا ان فيه عموماً لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو
 والتعريف داخل النعم والافق اذ يرد قوله ولا استتارة معطوف على قوله فموصوفه في معنى قوله ولا استتارة ولا كذا كانت قوارير القوارير
 متفتة اى تكونت من فتحة فوسى مع بياض الفتحة وشماتى صفاء وظهر اثيرية فتفتت فاستعار القوارير لما يبدى في الصفاء والفتحة استتارة
 الاسد للشماع ثم علم بان الفتحة مع القارورة لا يكون لان القوارير حجاب استتارة خفية بديهة قوله واصل هو ما خفى المراد منه
 لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من الجمل وادرك ان ذلك التزحم انما في المساوية الاقدام كالتمسك والجزء اللفظ كالمسك
 اول انتقاله من الجمل الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكوة والربوا قوله والفتا به وهو ما خفى نفس اللفظ ولا يرجح ادركه اصلاً
 كما لمقطعات في اول السور مثل المسميت بذلك لانها اسما بحروف ويجب ان يقطع في الحكم كل منها عن الآخر على
 بسببه فيسميتها بالحروف والمقطعات مجاز لان مدلولها حروف اولان احرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه و
 سخنما مثل العين والقدم والجمع والبصر والمجى وجوز الزكوة بالعين امثال ذلك مما لا ينسب ثبوته لغيره مع القطع

[illegible]

[illegible]

(Vertical text from right margin)

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

والمفهوم من ثلثهم كان كلام القوم ان اثبات بالعبارة والاشارة ثابت بنفسه انما لم يثبت ان الكلام من الموضوع
له وجه ولا لازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك ذكره القوم في قوله تعالى المتفق والمفكرين الآية وقوله تعالى
المولود من الآفة وما كان متحققا ان كلامه انما ثبت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له
وجزءه ولازمه المتأخر اود اشارة اخرى تبيها للقصود في تعيينه وكره مكر لبعضنا لاشارة ضرورة ان الاشارة تستلزم
العبارة وان ثبوت الشيء تستلزم ثبوت اخر اود واولا من قسمه من ابحاث الاول ان كلام المتشعربان يعني اسوق
ههنا ما ذكره في النظم المقابل للفظ حتى ان غير اسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى وحل المصطفى
وحرم الربوا انه عبارة في اللزوم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا
جنازة محل بيع المكيوان بهما وحرمة بيع النقد من متفاضلة والى بوازمه كما يقال للملك ووجوب تسليم مثالي البيع وحرمة للاختصاص
ووجوب فاله في الربوا وفي الكلام بعض الاصوليين ان معنى اسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
كالعد في آية الكفاح او غير اصله بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكونه يفيض اتمام معنى آخر كما بات الكفاح
فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصلها بجملة غير اسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كافتقار
بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من احدث ثمن الكلب صرح بذلك ابو اسير حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا متفرقة
كلاما ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى وحل المصطفى وحرمة الربوا انما في ان الثابت بدلالة النص والمكن على الموضوع
له لا جزؤه ولا لازمه دلالة النظم عليه وشبهه بمتوهمه للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع دخل فيها في الثالث ولاختار
ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا التفسير في فهمه علم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص
كثيرا ما يكون مبيها على معناه في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لا يجب ان يكون
والشرب في الصوم وانما في اللواطة وغير ذلك مما يحصى فاشترط فهم كل واحد من معاني اللغة ان الحكم لا يجب ان يكون
له اصلا الرابع ان يجب ان يكون دلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض
لم يحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كالفرا
الاثبات للافتاق واستبعاد احوال الرضا عن التقدير ونحو ذلك كما اضطررنا في اقل مدة العمل على كثير من الصحابة مع سماعهم
النص ولهم بالوضع وتحقيق ذلك انما انما اعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم على ما كان
او غير مينا او غير مينا ولهذا يجري فيها الوجه وانما في معنى الدلالة عند فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند التطبيقين من الخلق فلهذا اشترط اللزوم ايهما بالنسبة الى كل قول او انما جعلوه كذلك انما جعلوا الكلام المتأخر
ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم التقدير غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضار لان نسبة الملزوم الى
اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبة الى اللازم التقدير نسبة المعلول الى العلة في اللفظية الى اللفظية في اللفظية
الكلام ثابت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطروقة بمعنى ان كل علة يتبدل على معلوله كالحش على الفصول المتأخر
على الدخان بخلاف العكس في المعلول فاما يدل على علة لشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان

[illegible]

[illegible]

لا بد من محله بما قام له والاضابطه انه اذا ذكر الفعل الثاني في قوله التمسك بالاعتدال باقته هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاعطام
اعطار الطعام وهو اعطس ان يكون تمكينا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما هي اكلا ليست في وسع العبد فقوله
يرامى بالاعطام التمسك بمعنى كان ينبغي ان لا يجوز التمسك به ليس بالطعام الا انه يحتمل بالاعطام بطريق دلالة الفعل ان المقصود
تقينا هو ان لا يستلزم في كثيره حقيقة الطعام لا يعني الاحتاجة الاكل فيه التمسك تقاضا مقام حاج المسكين كلما ينبغي تقاضا
تقاضا لما لا اذا جاز وقع يحصل كالحاج فخرج كلما بطريق الاولى واذا كان في التمسك تقاضا بالادلة لانفس النظم لا يلزم في الاعطام
الجميع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمسك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينها
عبارة وفي الحقيقة اسم للمفعلة التي تكفر بخطية فلا بد من تقدير الفعل اي اعطار الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمسك
فان لم يأت في قوله تعالى جعل الكفارة حسب الظاهر نفس الثوب فوجب تقديره على وجه يصير ككفارة في الجملة وذلك في تمليك
دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة بمنافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الكافا لا طعام اي انه هو العين لان
قوله تعالى من اوسط اطعمون يدل من طعام والبديل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكتاب اوكسوتهم عطف على جعل من
اوسط اطعمون لا على الطعام في قوله ان يستر في الطعام ايضا التمسك فقلت يمتثل ان يكون وجها للمذكور في اعطام من اوسط اطعم
او يمتثل ان لا طعام او يقتضي يراد معنى الاحتياج الاحتمال فان قلت البدل ايج كونه مقصودا بالنسبة ويستغنى عن التقدير
ويستعمل على زيادة البيان والتقدير وهو ما الى كون المعطوف عليه اسم غير كالمعطوف فقلت معا فقلت ان اوجب في اكثر
منها لانه الاصل اعني جعل الكفارة عينها لا معنى له يصير عطف تحريكه من عطف على العين في قوله ايضا الى تقديره اي اعطام
من اوسط اطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصدر اعني عشرة مساكين وان المقصود بان
كون المطعوم من اوسط اطعمون بل كما اذا جاز في ذلك من الاطلاق بقية العرف فعمل على ان المقصود مقصودا به وانه مقصودا به
على ما يكون ولذا جعل ككسوتهم عطف على اعطام مساكين الى التمسك ايضا في المعطوف استجابة لاجابته في ان يكون ككسوتهم
في قوله البدل من الطعام ولا يخفى انه خطأ لا سيما في توضيح الكلام ولا يحصل للمال بالنسبة الصحيح لبدل الاستعمال مجرد
اضافة الى شيء واحد كما اذا قلنا بعملي ثوب بدلتا به ومرت بغيره حارة قوله على ان الاباحة جاز على ان المذكور في كثير
كتب الفقه اللغة ان الكسوة مستحبة الالباس اسم الثوب من مثله الاشارة قوله ككسوتهم امتدادا لبيان ان الالباس لا يرد في قوله
لان كلمة لم تشر الى ما اذا ابتدى الصوم بعينين فهو حصلت الفدية بعد جبر من انما لان لا حصل من الفدية بالعبادة فكان حيا
ذلك جوب الفدية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا على ما بالنسبة وصار فضل ما فيه من الساعات الا اذا بالاحياء قال في الجواهر ان ابا
بشار السمرقندي هو الذي استدل على اية على الورد المذكور في قوله ان يقول من لم يدر بما يصيام بعد الاجازة ولو لم يكن الا شرط
والفدية ينبغي ان يوجبها المساكين الذي هو العلم الشرعي حقيقة جبر من الالباس مستحبة لاصحها ولو لم يكن يكون الاساكين
مستحبا بدون الفدية فلا بد منها في ادل جبر من اجزاء الدنيا حقيقة بان يحصل او حكما بان تحصل في الالباس وتحصل في الالباس
وليس في قوله استطاب اي معناه ليقم فذلك من فحوى كلامه اي ما غنيت من مراده بما سكره فذكر في حق عطاءه مقصودا به
لان قول القضي في حكم المسكوت موافق لما في حكم النطق فاجابا ونفيا ليقابله ففهم النفا في قوله ككفارة منه بالمشايخ على

[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

لا يقتضي اسمي لا يحمل القبض في البتة السقوط بحال اذا لا يوجد به توجب الملك بدون القبض ففى الصورة
 المذكورة يقع العتق عن الماسود دون الامر وانما قيد القبض في البتة لان القبض في البيع القاسد وان كان شرطاً للقبض
 السقوط حتى يقع العتق عن الامر اذا قال مقتضى معنى بالغ دينار ورطل من اخمر لان القبض ليس بشرط أصلي في البيع
 القاسد بل لئلا يصح العمل بدونه والقاسد ملحق به لاصل نفسه فيحمل السقوط نظر الى أصله بخلاف البتة فان القبض فيه شرط
 أصلي لا يعمل به الا به لان القاسد لصفته احتاج الى القبض لتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في العتق قوله ولا عموم
 للمقتضى على لفظ اسم المفعول الى اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام لتصح له اذا كان تحت افراد لا يجب انما جميعها لان
 شترت بانيات فرد فلا دلالة على ثبات مقتضى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ لا يقتضي
 معنى لا لفظ وقا نسب اليعوم يقتضيه الى الشافعي وتفتيق ذلك ان مقتضى على لفظ اسم القاع على ان يتوقف عنه صدقته
 عقلاً او شرعاً او لفظاً على تقدير وهو مقتضى اسم مفعول فادرجه في تيارات متغيرة في الكلام كجاء منها فلا عموم له عندنا
 بسببه انه لا يقع تقدير لجميع بل بقدر واحد بل لئلا يمان لم يوجد دليل معين لا حد يمكن بمنزلة لا يحمل شمولاً معين بل هو
 كالتدوير لان اللفظ المقدر سواء في افتاده المنة فان كان من صنف العموم فنام والا فلا فلهذا يكون العموم مقتضى اللفظ ويكون
 اشارة ضرورية لان مدلول اللفظ لا يفتك عنه ومبني الاستخدام فيما اذا قال الله لا تأكل وان كنت غيباً في حرم الشافعي
 يجوز فيه طعام دون طعام تخفيف للعامة اعني الكثرة الواقعة في سياق النقي او الشرط لان المنة لا تأكل طعاماً عندنا
 لا يجوز لانه ليس لجام فلا يقتضي تخصيصاً في شمول الحكم وشيعة لكل طعام بل المشيخ عندنا جيفته او كذا لانه لا
 اصلاً لكنه مبني على وجود المخالفة عليه في كل صورة لا على عموم المنة وكون لئلا لا يكون مقتضى ظاهر على
 المصداق على تفسير من عتبه بالتوقف عليه شرعاً فهو جاز ان الصحة الشرعية متوقفة على الصحة العقلية وهي على مقتضى نكاح
 على الاكل شرعاً متوقفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير سوال سئلنا او الصيغة طعاماً لا تأكل طعاماً على ان مقتضى الاسم
 ولكن لم لا يجوز ان يعمى اكلاً دون اكل على ان يكون العموم في الاكالات فان دلالة الفعل على المصداق ليس بطريق الا
 بل بحسب اللغة فيم كنو تكثر في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا تأكل الاكل لانه لا يصدق في نية اكل وان كل تقرير
 الجواب ان المصدر التاميت لئلا في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل يتوقف الكل على ان يجوز هو الدال على نفس
 الماهية دون الافراد دلالة في الفعل على الفرد بل على مجر الماهية مع مقارنته الزمان فلا يكون عاماً قابلاً لتخصيص
 المصدر في نحو لا تأكل الاكل لانه عام اتفاقاً وقيداً نظر لان المصدر بهن التاكيد والتاكيد لقوته مدلول الاول من غير رتبة
 منو ايضاً لا يدل لا على الماهية ولذا اصرحوا بانه لا شئ ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو
 قال ان خرجت فبعي حرولوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو مذكور في موضع الفخر
 فيتم فيقول التخصيص قوله فانه لا لئلا على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل لطريق الاقتضاه لانه ثبت
 ضرورة تصحيح نفي ما بهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم التاكيد المنفية الظاهر
 باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق النطق بل باعتبار نفي فرد مقتضى نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير سوال

لا يقتضي اسمي لا يحمل القبض في البتة السقوط بحال اذا لا يوجد به توجب الملك بدون القبض ففى الصورة
 المذكورة يقع العتق عن الماسود دون الامر وانما قيد القبض في البتة لان القبض في البيع القاسد وان كان شرطاً للقبض
 السقوط حتى يقع العتق عن الامر اذا قال مقتضى معنى بالغ دينار ورطل من اخمر لان القبض ليس بشرط أصلي في البيع
 القاسد بل لئلا يصح العمل بدونه والقاسد ملحق به لاصل نفسه فيحمل السقوط نظر الى أصله بخلاف البتة فان القبض فيه شرط
 أصلي لا يعمل به الا به لان القاسد لصفته احتاج الى القبض لتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في العتق قوله ولا عموم
 للمقتضى على لفظ اسم المفعول الى اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام لتصح له اذا كان تحت افراد لا يجب انما جميعها لان
 شترت بانيات فرد فلا دلالة على ثبات مقتضى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ لا يقتضي
 معنى لا لفظ وقا نسب اليعوم يقتضيه الى الشافعي وتفتيق ذلك ان مقتضى على لفظ اسم القاع على ان يتوقف عنه صدقته
 عقلاً او شرعاً او لفظاً على تقدير وهو مقتضى اسم مفعول فادرجه في تيارات متغيرة في الكلام كجاء منها فلا عموم له عندنا
 بسببه انه لا يقع تقدير لجميع بل بقدر واحد بل لئلا يمان لم يوجد دليل معين لا حد يمكن بمنزلة لا يحمل شمولاً معين بل هو
 كالتدوير لان اللفظ المقدر سواء في افتاده المنة فان كان من صنف العموم فنام والا فلا فلهذا يكون العموم مقتضى اللفظ ويكون
 اشارة ضرورية لان مدلول اللفظ لا يفتك عنه ومبني الاستخدام فيما اذا قال الله لا تأكل وان كنت غيباً في حرم الشافعي
 يجوز فيه طعام دون طعام تخفيف للعامة اعني الكثرة الواقعة في سياق النقي او الشرط لان المنة لا تأكل طعاماً عندنا
 لا يجوز لانه ليس لجام فلا يقتضي تخصيصاً في شمول الحكم وشيعة لكل طعام بل المشيخ عندنا جيفته او كذا لانه لا
 اصلاً لكنه مبني على وجود المخالفة عليه في كل صورة لا على عموم المنة وكون لئلا لا يكون مقتضى ظاهر على
 المصداق على تفسير من عتبه بالتوقف عليه شرعاً فهو جاز ان الصحة الشرعية متوقفة على الصحة العقلية وهي على مقتضى نكاح
 على الاكل شرعاً متوقفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير سوال سئلنا او الصيغة طعاماً لا تأكل طعاماً على ان مقتضى الاسم
 ولكن لم لا يجوز ان يعمى اكلاً دون اكل على ان يكون العموم في الاكالات فان دلالة الفعل على المصداق ليس بطريق الا
 بل بحسب اللغة فيم كنو تكثر في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا تأكل الاكل لانه لا يصدق في نية اكل وان كل تقرير
 الجواب ان المصدر التاميت لئلا في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل يتوقف الكل على ان يجوز هو الدال على نفس
 الماهية دون الافراد دلالة في الفعل على الفرد بل على مجر الماهية مع مقارنته الزمان فلا يكون عاماً قابلاً لتخصيص
 المصدر في نحو لا تأكل الاكل لانه عام اتفاقاً وقيداً نظر لان المصدر بهن التاكيد والتاكيد لقوته مدلول الاول من غير رتبة
 منو ايضاً لا يدل لا على الماهية ولذا اصرحوا بانه لا شئ ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو
 قال ان خرجت فبعي حرولوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو مذكور في موضع الفخر
 فيتم فيقول التخصيص قوله فانه لا لئلا على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل لطريق الاقتضاه لانه ثبت
 ضرورة تصحيح نفي ما بهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم التاكيد المنفية الظاهر
 باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق النطق بل باعتبار نفي فرد مقتضى نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير سوال

[illegible]

توضیح و تلخیص

ان ما منع العقود والفسخ مثل بيعت اشتريت فبكت مطلقا كلما في الشريعة انما كانت موضوعات الاثبات في الطلاق انما كانت
 من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون تابنا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون تابنا عبارة لا تقتضى فيه غير ثبوت الطلاق
 فيصح نية الثالث لا يقال هذا مرد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل حق عندك عنى بالف لا يثبت هذا للفظ بل يقول المأمور
 عقبة لانا نقول بمعنى التقدم انه يجب ان يعتبر او لا يصح دلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع او لاس من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا ولو
 لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء او لا يصح الاعتاق بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الاعتاق
 بهذا الكلام فاجاب عن المعارضين جيبين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا في اشجع اسما نقلت من معنى
 الاخبار بالكتابة ووضعت الاعتاق هذه الامور بحيث يكون دلولها ما احتج به ذلك بل معناها انما يصح توقفت صحة مدلولها انما لغوية على
 ثبوت هذه الامور من جهة الحكم فيفسر شريع القاع من جهة بطريق الاقتضاء فيصير لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة
 وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولو لم يكن كذلك لكان جعله انشاء ضروريا حتى لو كان يحصل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بل ان تقول المطلقة
 والكسوة احد كمال الحق للتع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بغيره خارجة مثلا لعل على صج احسن غير الصيغة
 يقع به ولا معنى للانشاء الا بالذات واليقع لا يوجد فيها خاصية الاجراء اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتجديده من حكم عليها باسرها واليقع
 لو كان طلاق اجراء لكان ماضيا لم يقبل التعليق أصلا لانه توقيف امر على امر واليقع لا يفرق كل حين فاما اذا قال المطلقة الرجعية انت طالق
 بين ماذا اقتضى انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاجراء عن الطلاق السابق وبما يمكنه كون هذه العين من قبيل الانشاء وطولها ما شئ
 المهر من جن التصريح بكونها اجراء لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة جزءا لا يتجزأ من ثبوت الطلاق
 قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة المرأة وهو ليس بمتعدي في ذاته بل متعدي موزونه اعني التطبيق الذي هو موصوفه على
 وهو منها غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثالث فيه فلا يصح فيما يتبين تعدده عليه قال وهذا الوجه المذكور في البداية وهو غير شامل لشل
 طلقك وهذا ليس اعتراضا على البداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب البداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن
 قول الشافعي ان ذكر الطالق كالمطلق لغة كذا في العلم ذكر العلم فقال في الطالق كالمطلق في قوله لا الطلاق في قوله لا الطلاق في قوله لا الطلاق
 على ما ذكره اوله ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثالث فيه وهذا لا يرفع المعارضة المذكورة وهو ان
 التطبيق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاه بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقك في شريع انشاء الاعتاق الطلاق
 فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه تابنا بطريق العبارة فيصح نية الثالث فيه ولا يرفع لذلك لا يمنع كونه انشاء وقول
 بانه اجراء فيقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج فيصح ان لا يصير بعينه اجواب الاول وقد عرفت انه في قوله لا الوجه المذكور في البداية
 بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثالث انما فاجاب عنه بانه لما نوى الثالث تعين ان اراد
 بالطلاق التطبيق على التاويل المذكور في الكتاب لا ينبغي بعده سئل ان تاويل انت طالق بانث ذات وقع عليك التطبيق ليس بعد
 من لكس فيصح نية الثالث لا يقال صحة نية الثالث متوقفة على كون الطلاق مراد التطبيق فلو توقفت ذلك على نية الثالث لزم الدوالات
 نقول المتوقف على نية الثالث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطبيق لانه اراد ان لا يقال انما في لسان الطلاق الذي هو صفة المرأة
 ولا يصح نية الثالث فيه لاجل انه لا يتعدى ولا يصح ذلك في الالفاظية التطبيق مع لا يرفع بعض الالفاظ التي تقول التطبيق الذي يقبل التعدد ولذا

قوله لا تسمى انما كان
 ان يقتضيه الامور
 لا يقتضيه الاثبات
 انت طالق طلقك
 طلقك طلاقا
 بطريق الاقتضاء لا بطريق
 النية لا من حيث
 النية بل على ان
 في قوله لا الطلاق
 المرأة طلقك
 لا يدل على ان
 الطلاق بطريق
 الانشاء ليس
 بمتعدي في ذاته
 ان شريع انما كانت
 فان قيل الطلاق
 الذي يقتضي سابقية
 الانشاء كيف يكون
 ثابتا لا اقتضاء

[illegible][illegible]

وحقن الا
 يدل لان موجبات
 التخصيص لا تخفى فيها وكذا علم ان
 الفاعلين فيهم انما قد ذكرنا ان
 في تخصيص انما يدل على ان
 انما لم يخرج من العادة فيكون
 اوداهه اذ علم ان السامع على هذا
 الحكم المخصوص في موجبات
 ما تميز الاربعة وفسر في الحكم
 لم يبعد عنه الاربعة وفسر في
 فاعله فاقول ان موجبات التخصيص
 في تلك المسكورات

[illegible]

قوله ولان انفسى وجازية نظيران القائلين بالمفهوم عما يقولون بذلك اذا لم نظير للحكم علة اخرى
 بعد التفحص والاستقصاء وجعيل النظم وهو كاف ان لا تأمل بان المفهوم قطعي وبهذا نظير الجواب عما
 يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف انفاقا وبالاحاد وهو غير مفيد لان استه من الاصول
 قوله مع انه يحتمل الخروج منجج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى
 الخروج منجج العادة ان يكون ذكر الوصت بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصت
 وان الغالب هو الاتصاف لكون الربان في جوهره ولو كانت الفتيات اى الاما مومنات في النكاح
 والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون فتمتلكه بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاحدا
 قوله اما بهنا فلا يعنى ان الفراش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين
 قبل ظهور الفراش فيما فيكونان ولدى الالة قوله في الارض كذا يحتمل ان يكون صنفه وارثا
 وان يكون طرفا لغوا متعلقا بل تعلم فيكون مناسبا لتحفيصين بالصفة من جهة انه تعينه وبذا كما اوردا
 في بحث التحفيصين بالصفة قوله تعالى ولا تفسلوا اولادكم خشية اطلاق قوله عما يشترطية فان شرط
 الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشئ ولا موثرا فيه بالضرورة معنى باتصافه و
 وبذا دليل يتفرد بالشرط والافصح ما ذكر في الصفة من المقبول الحليف جارية بها وباجمله ولا لئى المفهوم
 الشرط اقوى حتى ذهب البعض من لم يذهب المفهوم لصفة قوله بعين ما ذكرنا اى بشار
 على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من شرط
 اختلاف يعنى لو قال النكاحات الابل معلومة فلما تورز كوتها لا يجب بذلك الزكوة
 في السائمة فلفا له وايضا الحكم المعدم عند عدم الشرط
 لا يجوز تعديته بالقبيل اس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز +

لأنه لو كان الحكم جازيا لكانت العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصت
 ولان انفسى وجازية نظيران القائلين بالمفهوم عما يقولون بذلك اذا لم نظير للحكم علة اخرى
 بعد التفحص والاستقصاء وجعيل النظم وهو كاف ان لا تأمل بان المفهوم قطعي وبهذا نظير الجواب عما
 يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف انفاقا وبالاحاد وهو غير مفيد لان استه من الاصول
 قوله مع انه يحتمل الخروج منجج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى
 الخروج منجج العادة ان يكون ذكر الوصت بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصت
 وان الغالب هو الاتصاف لكون الربان في جوهره ولو كانت الفتيات اى الاما مومنات في النكاح
 والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون فتمتلكه بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاحدا
 قوله اما بهنا فلا يعنى ان الفراش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين
 قبل ظهور الفراش فيما فيكونان ولدى الالة قوله في الارض كذا يحتمل ان يكون صنفه وارثا
 وان يكون طرفا لغوا متعلقا بل تعلم فيكون مناسبا لتحفيصين بالصفة من جهة انه تعينه وبذا كما اوردا
 في بحث التحفيصين بالصفة قوله تعالى ولا تفسلوا اولادكم خشية اطلاق قوله عما يشترطية فان شرط
 الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشئ ولا موثرا فيه بالضرورة معنى باتصافه و
 وبذا دليل يتفرد بالشرط والافصح ما ذكر في الصفة من المقبول الحليف جارية بها وباجمله ولا لئى المفهوم
 الشرط اقوى حتى ذهب البعض من لم يذهب المفهوم لصفة قوله بعين ما ذكرنا اى بشار
 على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من شرط
 اختلاف يعنى لو قال النكاحات الابل معلومة فلما تورز كوتها لا يجب بذلك الزكوة
 في السائمة فلفا له وايضا الحكم المعدم عند عدم الشرط
 لا يجوز تعديته بالقبيل اس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز +

لأنه لو كان الحكم جازيا لكانت العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصت
 ولان انفسى وجازية نظيران القائلين بالمفهوم عما يقولون بذلك اذا لم نظير للحكم علة اخرى
 بعد التفحص والاستقصاء وجعيل النظم وهو كاف ان لا تأمل بان المفهوم قطعي وبهذا نظير الجواب عما
 يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف انفاقا وبالاحاد وهو غير مفيد لان استه من الاصول
 قوله مع انه يحتمل الخروج منجج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى
 الخروج منجج العادة ان يكون ذكر الوصت بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصت
 وان الغالب هو الاتصاف لكون الربان في جوهره ولو كانت الفتيات اى الاما مومنات في النكاح
 والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون فتمتلكه بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاحدا
 قوله اما بهنا فلا يعنى ان الفراش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين
 قبل ظهور الفراش فيما فيكونان ولدى الالة قوله في الارض كذا يحتمل ان يكون صنفه وارثا
 وان يكون طرفا لغوا متعلقا بل تعلم فيكون مناسبا لتحفيصين بالصفة من جهة انه تعينه وبذا كما اوردا
 في بحث التحفيصين بالصفة قوله تعالى ولا تفسلوا اولادكم خشية اطلاق قوله عما يشترطية فان شرط
 الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشئ ولا موثرا فيه بالضرورة معنى باتصافه و
 وبذا دليل يتفرد بالشرط والافصح ما ذكر في الصفة من المقبول الحليف جارية بها وباجمله ولا لئى المفهوم
 الشرط اقوى حتى ذهب البعض من لم يذهب المفهوم لصفة قوله بعين ما ذكرنا اى بشار
 على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من شرط
 اختلاف يعنى لو قال النكاحات الابل معلومة فلما تورز كوتها لا يجب بذلك الزكوة
 في السائمة فلفا له وايضا الحكم المعدم عند عدم الشرط
 لا يجوز تعديته بالقبيل اس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز +

منزلة التبر والجر فالشأن في ح ال الاول وجعل التعليق اینجا الحكم على تقدير وجود الشرط واعماله على تقدير عدمه
فما كل من الثبوت والافتقار حكما شرعيا ما يثبت باللفظ منطوقا ومنه كذا وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر النعم التقييد
على بعضه واما الوجود في ح ال الثاني فجعل الحكم موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن التثني والاثبات على
تقدير عدمه فصار الافتقار الحكم عدميا أصليا مبنيًا على عدم دليل الثبوت لاحكاما شرعيا مستقلا من النظم ولم يكن الشرط
تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقدير حتى يقتصر على البعض قوله كفاية اليقين في جوده فيجعل اليمين كانت باليه
بيان معين رتبة او لفظية مساكين في كسوم قبل ان يثبت بناء على هذا الاصل وهو ان لا يثبت قبل وجود الشرط
رواية الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان جوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في معنى
الذي نحن فيه قلنا كما قررنا في الاصل في كوننا طالق ان دخلت الدار حيث كان قولا طالق سببا والرجوع نظر
اشار الى جاز في السبب الشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق او في ادوات الشرط او لا فان لم يخلع عند سبب
الكفاية دليل انضمامها اليه والحق شرط التوقف جوابا عما عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكن
تفسير ما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل مستعمل بقوله جوده فيجعل الكفاية لا بقوله فان لم يخلع في البدن لما ثبت
نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان جواب الاداة لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدن اما عين جواب
الاداة واما استلزام ان الفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداة فتجيب قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل
الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الركوة قبل الحول اعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب
قد يفصل عن جواب الاداة كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الا بال
يظهر الاثر في حق التقصير وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصل بعد والعدد اما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق
اصوله لان الحكم لا يتعلق بالفعل المكلف بل بالمعنى الا الخطا لا يتعلق بالفعل المكلف لانه امر حو في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت
عليكم امهاتكم من باب التحذير بقراءة لانه العقل على الاحكام انما يتعلق بالافعال والاعيان وذهب شمس لانه امر
وقر الاسلام ومن تبعها الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خرج وجها من كون محل الشغل
كما ان حرمة الفعل خرج وجها من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والتجاوز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة
الفعل ان لعبد منع عن كسبه وتخصيله بالعبد وم والفعل مم عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو من يدعي
حرمة العين انما يمنع عن العبد صرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا مضى الماء الذي
بين يديه فمذ او كذا والبلغ وذكر في الزمان ان المنزلة انما انكر واخرته الاعيان لثباتهم نسبة خلق الصبيح

[illegible]

بالفعل قلت نظر الى ما صورته اخبر فان قلت فحق مثل الروايات يصير من الخبر الذي هو مجاز عن الامر مجموع المقيد والحرم لم يستدل
 وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والروايات يصير من بعضهم يكون الى الاول نعم انهم ان خبر المقيد
 لا يكون جملة انشائية وقدينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اطلاقي وغير طريقي كل منهما اقسام كثيرة والعسير فيها بحث
 اناؤه الحكم الشرعي هو الامر والنهي او بهما ثبتت اكثر الاحكام وحيثما دار الامر والاسلام في هذا الصدد رخصت كتب الاصول ببيان الامر والنهي
 بما لا يشترط ان يكون في البيان الامر والنهي لان معظم الاستدلال بهما وبخبرهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما
 قال المصنف من هذا لان المعنى في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله لا بالامر قول القائل استعماله في معنى طلب العلم وحده
 حاله افعول اخر بقيد الاستدلال عن ايداء والامتناع على طريق الخضوع والتسليم لم يشترط العلم له دخل فيه قول الاول
 الا على افعول على سبيل الاستدلال ولهذا ينسب الى سورة الادب على هذا يكون قول فمرحون لقوله ما اذا تامرون مجازا اني تشير الى المراد
 يقول افعول يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعول من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعول صادرة عن القائل
 على سبيل الاستدلال وعلى الحكم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستدلال ولهذا قال ابن الحارث الامر اقتضاء فعل غير مكلف على
 جهة الاستدلال واخر بقوله غير كلف عن النبي ويرد عليه نحو كلف اللهم الا ان يراد غير كلف عن العقل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
 وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر مشتق من الفعل غير مثل امر يامر والامر والما مور وغير ذلك كذا القول يستحق
 بمعنى القول بمعنى المصدر والتعريف لا يكون كذا تطبيقه على الماهيات من كذا الاول ان نسب الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
 قسام للفظ المقيد لكن يراد به ان اراد اصطلاح المقيدة بالتعريف غير صحيح لان صيغة افعول عندهم امر متواركان على طريقة
 الاستدلال بل هو غير وان اراد اصطلاح الاصول تغييرا في ان صيغة افعول على طريق الاستدلال قد يكون للهداية والتعريف وذلك
 وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعول مراد بها ما ياد منها عند الاطلاق لا بالقول ثم يكون الاستدلال مستند كما هو متعارف فان قيل
 ويرد على عكس التعريف قول لاوتي على ما على تعيينها او حكاية عن الامر المستقلة فانه امر وليس على طريق الاستدلال القائل قلنا مثله
 لا بعد في العرف تقول هذا القائل لاوتي على ما تقول المبلغ عنه وفيه استعمال من جهة قوله الامر احواد صريح اللفظ دون الكناية
 لانه اراد الاسم دون السمي كما يقال الاستحقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الاستحقة افعول متعارف بالاتفاق ويطلق على الفعل
 مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقه مذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص
 والشيء والفعل والصيغة والاشارة والذين عند اطلاقه الى هذه الامور وبما يمنع من اعتبار القول المخصوص وقيل هو
 حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما ونوعا للآخر والاشارة هو قول جاث مخالف للجمهور فلم يفتت اليه
 سواء كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للابحاث على فعل النبي عليه الصلوة والسلام انما يدل على الوجوب
 انه امر وكل امر للابحاث لا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك يكون قولنا كل امر متاعا للقول والفعل قال القول يكون فعل عليه
 السلام للابحاث فرع على كونه امرا فالاصل انه اذا انفصل عن النبي صلى الله عليه وسلم ففعل فان كان هو او طبعه او خاصه فلا يخفى
 اجماعا وان كان بيان الجمل يحجب اتباع اجماعا وان كان غير ذلك فعمل يجوز ان يقول حقيقة انما الرسول عليه الصلوة والسلام
 يحجب بتمامه علينا ام لا فقال لبعضهم نعم وقال اكثرهم لا وهو المختار وللخالفين مقامان احدهما الاصل بان القول والفعل امر والثاني متعذر

ولما كان هذا المقول من النبي صلى الله عليه وسلم
 بين الامر والنهي فالمراد
 القائل على الاستدلال
 وانما ينسب قوله استعماله لا الفعل
 والامر حقيقة في هذا القول الثاني
 فإذا في الفعل في قوله استعماله لا الفعل
 وهذا القول حقيقة في هذا القول الثاني
 على وجه آخر على ان الامر
 في قوله استعماله لا الفعل
 لا يجاب بديل على ايجاب
 فعل الرسول عليه السلام لان
 حقيقة القول على امر للابحاث
 اجوز على الاستدلال
 لا حقيقة في الفعل
 لا حقيقة في القول
 فإجابا عن قول من يستدعي
 فإجابا عن قول من يستدعي
 السلام للابحاث على قوله
 سلاما للابحاث على قوله

متفرج عليه وهو ان لم يزل عليه لصلوة والسلام لا يجاب واجتوا على الاصل بقوله تعالى واما امر فرعون برشيشي لعائلته المتوكلين
 بالرشيد وكذا قوله تعالى واما امر فرعون برشيشي لعائلته المتوكلين بالرشيد وكذا قوله تعالى واما امر فرعون برشيشي لعائلته المتوكلين
 واما السلام صلوات الله وسلامه عليه في قوله تعالى واما امر فرعون برشيشي لعائلته المتوكلين بالرشيد وكذا قوله تعالى واما امر فرعون برشيشي لعائلته المتوكلين
 الابتاع وهو من كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجته الى الاحتياج
 على الفرع بهذا ثبت الاصل قلت فيتميمه على انه متع بقوله تعالى الاصل وقوله باذنه ثابت بالذليل مستعمل قوله قلنا
 لما احتج الخصم على ان من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه و
 الاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول لم يخصص بل هو في قوله موافق له فخصمه
 اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لم يترك الاحتجاج الاصل والفرع بالانضمام فلو كان الاحتجاج بالانضمام
 كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك كونه اكثر وانما قيدنا بالقول لانه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة
 في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لحوال ان يكون موضوعا للتعدي المشترك بينهما كما يجوز ان فاته حقيقة في الاثنان
 والفرع وليس مشترك بل لا يستوي على وانما في الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح فقهية قوله لان استلزام الفعل في ازم
 الحقيقة هو الامر لم يثبت القطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه حقيقة فعل يصح عرفا ولو انه لم يصر والذليل الاول اعم
 لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اي مصدر فعل حيث شئت منه
 امر بمعنى فعل وبما مر في الفصل لا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالانضمام وهو اسم بمعنى اثنان
 وذكره في الاحتجاج في هذه الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة الفعل استلزاما وعلى
 اقتضاء الفعل بطريق الاستعمال والاولى اسم والثاني مصدر فلهذا نقول ونجزمه في الخلافات في ان الاول بل يطلق
 حقيقة على الجاصل من المصدر اعني الاثنان والثاني بل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل فيعلم ان احتجاج عن احتجاج
 الخصم بان قسمة الفعل امر كما في قوله واما امر فرعون برشيشي وغيره من الآيات من قبيل المجاز بالانضمام لا يطلق اسم سبب
 على السبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت فيكون من آثاره وقد يقال شبه له اي الى الفعل بالامر فيكون الفعل
 اسمي الفعل التسمية للفعل بالمصدر كسمية الشوك اي المقسم بالشان الذي هو مصدر شانت اي تصدت وذكره الانما هم
 في الحصول ان الامر ان الراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاطيعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما
 امرهم به واما امر فرعون برشيشي فوصفه بالرشيد مجاز من باب وصفت شيئا بوضعت صاحبه قوله سلمنا لما كان
 الاصل وبنو كون الامر حقيقة في الفعل تحت التفسير بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او شيوع في الاستعمال سلمه
 واشتمل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفرع ثانيا والذليل ثانيا اما الاول
 فعلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول لم يخصص للايجاب ولا يدل
 على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المصنف بارجح على ان الفعل
 غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفصل لان المشترك لا يعم له ولما كان من غير سبب الخصم

فان قيل ان الامر للاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه و
 الاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول لم يخصص بل هو في قوله موافق له فخصمه
 اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لم يترك الاحتجاج الاصل والفرع بالانضمام فلو كان الاحتجاج بالانضمام
 كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك كونه اكثر وانما قيدنا بالقول لانه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة
 في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لحوال ان يكون موضوعا للتعدي المشترك بينهما كما يجوز ان فاته حقيقة في الاثنان
 والفرع وليس مشترك بل لا يستوي على وانما في الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح فقهية قوله لان استلزام الفعل في ازم
 الحقيقة هو الامر لم يثبت القطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه حقيقة فعل يصح عرفا ولو انه لم يصر والذليل الاول اعم
 لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اي مصدر فعل حيث شئت منه
 امر بمعنى فعل وبما مر في الفصل لا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالانضمام وهو اسم بمعنى اثنان
 وذكره في الاحتجاج في هذه الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة الفعل استلزاما وعلى
 اقتضاء الفعل بطريق الاستعمال والاولى اسم والثاني مصدر فلهذا نقول ونجزمه في الخلافات في ان الاول بل يطلق
 حقيقة على الجاصل من المصدر اعني الاثنان والثاني بل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل فيعلم ان احتجاج عن احتجاج
 الخصم بان قسمة الفعل امر كما في قوله واما امر فرعون برشيشي وغيره من الآيات من قبيل المجاز بالانضمام لا يطلق اسم سبب
 على السبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت فيكون من آثاره وقد يقال شبه له اي الى الفعل بالامر فيكون الفعل
 اسمي الفعل التسمية للفعل بالمصدر كسمية الشوك اي المقسم بالشان الذي هو مصدر شانت اي تصدت وذكره الانما هم
 في الحصول ان الامر ان الراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاطيعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما
 امرهم به واما امر فرعون برشيشي فوصفه بالرشيد مجاز من باب وصفت شيئا بوضعت صاحبه قوله سلمنا لما كان
 الاصل وبنو كون الامر حقيقة في الفعل تحت التفسير بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او شيوع في الاستعمال سلمه
 واشتمل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفرع ثانيا والذليل ثانيا اما الاول
 فعلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول لم يخصص للايجاب ولا يدل
 على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المصنف بارجح على ان الفعل
 غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفصل لان المشترك لا يعم له ولما كان من غير سبب الخصم

انجسلي على شئ من جنس التمسني لانه استحال تلك اليد على كان انجلاء بالبيع من قبيل المحالات التي لا جاري في حصولها
 وفوقه القوا احتقار لسكر الحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والكلوين هو الايجاز **قوله** تسنا بطل دليل التوقف
 بانه منقوض بالنهي فانه انما يستعمل المعان مع ان موجب ليس التوقف للعالم الضروري بانه ليس موجب الفعل ولا الفعل واحد
 ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر بالتوقف لكان موجب النهي ايضا بالتوقف لانه امر بالانتهاء وكلف النفس عن الفعل ثم لم يطلب
 القائل بان الاحتمال يوجب التوقف بوجدين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبطلها في الساعات
 او بطلان حقائق الافعال بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال
 انما ينافي قطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لاندمي ان الامر حكم في احد المعاني بحيث لا يتحمل غيره امتلايل ندعي انه غلبي
 الوجوب شيئا لا يتحمل الغير عنه فلو لم يوجب له التوقف بل يتحمل عليه حتى يوجد صارت عنه وهو نظر اما اوله فلان الواهين في
 الامر واقضون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد
 هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او ارجا وهو التذب او غير ذلك مع القطع بانه ليس بطلب الترك والتوقف في النهي توقف
 في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او ارجا وهو التذب او غير ذلك مع القطع بانه ليس بطلب الفعل فالتوقف في
 كل منهما توقف فيما يتحمل في ان يلزم لهما في عدم الفرق بين الفعل والتفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي
 باش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيع وكمرة الاستعمال فحين هذا من احتمال تبدل الشئ من احتمال الانقضاء
 لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تقعدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تقعدوا واكت
 انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصبوب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تقعدوا
قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسبب سبل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد
 لان الغرض من وضع الكلام هو الاقناع والاشتراك محل به فلا تركب الا عند قيام الدليل وبذا ينفي القول بامتناع لفظه
 بين الوجوب والتذب على الفعل عن الشائعي او بينهما وبين الاباحة او بين اليقنة وبين التمديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن
 ابن شريح ولا ينبغي القول بامتناع معنى بين الوجوب والتذب لان موجب واحد وهو الطلب جازما كان ارجا وقد يعبر عنه
 بترجيح الفعل او بين الوجوب والتذب والاباحة على ما ذهب اليه المرفعي من الشيعة فان موجب واحد ايضا واحد وهو الاذن في
 الفعل ثم اختلف القائلون بان موجب واحد من الامور المذكورة في ذلك الكتاب الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعضهم اصحاب الكسبي
 انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل واذا لم يثبت الاباحة وقال ابو ياشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي
 الشافعي صرح انه التذب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واذا واه التذب لاستواء الطرفين
 في الاباحة وكون المنع عن الترك امر ارا انه على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
 الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة او التذب جمل نقصان اصله لا وكمال عارضه
 وهو طلب له قول ولما كان هذا اثباتا للثبوت بالترجيح اعرض عنه لعدم تيسر تسكت بالنقص ودلالة الاجماع اما النص فآيات
 منها قوله تعالى فيحذر الدين بجا لقول من امره ان تصيبهم ثم تبتة او تصيبهم فتاب اليهم فان تصيبهم ثم تبتة او تصيبهم فتاب اليهم

فلو كان موجب التوقف بوجدين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبطلها في الساعات
 او بطلان حقائق الافعال بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال
 انما ينافي قطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لاندمي ان الامر حكم في احد المعاني بحيث لا يتحمل غيره امتلايل ندعي انه غلبي
 الوجوب شيئا لا يتحمل الغير عنه فلو لم يوجب له التوقف بل يتحمل عليه حتى يوجد صارت عنه وهو نظر اما اوله فلان الواهين في
 الامر واقضون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد
 هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او ارجا وهو التذب او غير ذلك مع القطع بانه ليس بطلب الترك والتوقف في النهي توقف
 في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او ارجا وهو التذب او غير ذلك مع القطع بانه ليس بطلب الفعل فالتوقف في
 كل منهما توقف فيما يتحمل في ان يلزم لهما في عدم الفرق بين الفعل والتفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي
 باش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيع وكمرة الاستعمال فحين هذا من احتمال تبدل الشئ من احتمال الانقضاء
 لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تقعدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تقعدوا واكت
 انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصبوب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تقعدوا
قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسبب سبل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد
 لان الغرض من وضع الكلام هو الاقناع والاشتراك محل به فلا تركب الا عند قيام الدليل وبذا ينفي القول بامتناع لفظه
 بين الوجوب والتذب على الفعل عن الشائعي او بينهما وبين الاباحة او بين اليقنة وبين التمديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن
 ابن شريح ولا ينبغي القول بامتناع معنى بين الوجوب والتذب لان موجب واحد وهو الطلب جازما كان ارجا وقد يعبر عنه
 بترجيح الفعل او بين الوجوب والتذب والاباحة على ما ذهب اليه المرفعي من الشيعة فان موجب واحد ايضا واحد وهو الاذن في
 الفعل ثم اختلف القائلون بان موجب واحد من الامور المذكورة في ذلك الكتاب الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعضهم اصحاب الكسبي
 انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل واذا لم يثبت الاباحة وقال ابو ياشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي
 الشافعي صرح انه التذب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واذا واه التذب لاستواء الطرفين
 في الاباحة وكون المنع عن الترك امر ارا انه على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
 الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الاباحة او التذب جمل نقصان اصله لا وكمال عارضه
 وهو طلب له قول ولما كان هذا اثباتا للثبوت بالترجيح اعرض عنه لعدم تيسر تسكت بالنقص ودلالة الاجماع اما النص فآيات
 منها قوله تعالى فيحذر الدين بجا لقول من امره ان تصيبهم ثم تبتة او تصيبهم فتاب اليهم فان تصيبهم ثم تبتة او تصيبهم فتاب اليهم

ولزم المتابعة الافتقار فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم به قول المخصوص اما بمعنى المصداق او نفس الحقيقة سواء حصل
المراد على المصداق او التفسير لما في الحكم من الالهام او الحال على ان المصداق يعني اسم فاعل كما نقول جاري زيدا الكفا مجنبي ركوبه و
منها قوله مانعك ان لا تسجد لغير الله مانعك من السجود على غيره لا والله لا والله حاك الى ترك السجود مجازا الا ان المانع من شيء اى
والاستفهام للتوبيخ والالتجاز والاعراض وهو انما توجه على تقدير كون اللاحق لا يجاب سبب حتى تاركه الذم والافعال ان يقول انك
السجود فعلا لم يلزم ولا الخوارق والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل على كون الامر بالسجود للوجوب والافعال لانه في استعمال الامر لانه
واما النزاع في كونه حقيقة له وخصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لله من غير قرينة مع قوله اذا مرتكبت دون ان يقول امر ترك
المرجوب والزام دليل على ان الامر مطلق للوجوب وهو المدعى اذ النزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها
قوله تعالى انما قولنا لشيء ان اردناه ان نقول لكن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الاجاب وسهولة
على الله تعالى وكما لا قدرة تيسر للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطلق للطبع في حصول المأمور به من غير
امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل يستعمل آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق وان يكون مقرونا بالعلم
والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجري سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكيفية
لم يتبع تكوينها بغير ما لمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائل بذا الله تعالى لا الكلام
المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويسلسل ولانه يستحيل قيام لهوت والحرف بذا الله تعالى ولما
لم يتوقف خطاب المتكلمين على النعم وتدخل على عظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف الغير الازلي فلا بد ان يتلق
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك لبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** على
المنهيين اى سوا كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحادث مراد من هذا الامر اعني امر الله تعالى بالثبات فظلالان
معناه نقول لا يحدث فيحدث كلاما واما الوجود فيحقق الوجود عقيب ما على الاول فلا بد من جعل الامر قرينة الوجود اى نظيره الواقع موقعه لانه لا
حيث مثل سرعة الاجاب بالكلام بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل
الجامع وبه العبارة انما ارد بها انما في الاسلام وغيره في التفسير الثاني اعني كون الكلام على حقيقة فقالوا لو لم يكن الوجود متعلقا بهذه الكلمة
لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اى لما صح ان يكون الامر نظير للايجاد وبمنزلة في تكوين الاشياء على ما هو اى الاشياء لا انما
يكون نظيره وبمنزلة اذ ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على المتكلمين والايادى وجمهور المشايخين على ان معناها لما صح ان يكون
الامرية للايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على حث السنته الاكثية من ضمهم كن الى صفة المتكلمين عند ارادة تكون
المكونات اظفار النملة واعلا طليكة وان كان المتكلمين كافيا في ذلك غير منقصر الى شيء اخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير
سنة تحقق موجبه الا اذا كان لا اثر في ذلك مقصود به بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر
الايجاد جميعا لزم افتقار صفة المتكلمين الى شيء اخر هو اارة النقصان ولتوهم دور الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمهم كن الى الوجود
الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه لمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اى اثره المقرونا به مرتبا عليه وبالحمد نسوا جعلنا هذا
الكلام حقيقة واجبا زجب ان يكون الوجود مراد بامر كن وكما يكون الوجود مراد بامر كن يكون مراد بالجميع او امر الله تعالى

وزیب وجود الما موریہ
الوجود مقصود

[illegible]

مسئله
و کذا بذر الخمر
لی غلبه و یمن
للذی یکنه
عاجل و من
فعل الصلوة
اجلوا الرقی
و یمن لای یمنه
کما فی النسخ
فصل فی
ذکر الطریقه
ای الذی
والا با
فی الآیین
ثبتنا
خان الامیر
والاصحاب
وانما
منشی
العباد
فعلنی ان
یتبع
و قد
المنشی
علیه

五

۱۶
 ای الزکریا
 والایا ص
 فی الامین
 ثبتا بالقول
 فان الامین
 والاصطیاء
 وانما استحق
 منکم
 العباد
 علی ان
 یتبتا علی
 ویتعجب
 الخلق
 منکم
 علی

بعد الاحلال : تجيب بان المثال الجزئي لا يعم القاعدة الكلية بخلاف ان نسبت الذنب والاباحة من الايتين بكونه القرينة
 ان شئ لكسب الامطيا وانما شرح هذا العبد فلو وجب لصاحبه عليه فيكون على موضوعه بالنقض وذكر الامام الخراساني قوله
 واستنبوا من فضل الله لا يحجب لما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب لكسب بعد العلو هو القرينة بعد القرينة
 وتلك قوله تعالى فاذا قضيت العلو وما علم ان المشهور في كسب الاصول ان الامطيا بعد العلو لا يباحه عند الاكثرين للوجوب عليهم
 وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه مذنب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في حمل على الحقيقة لمقام وعند انضمام
 القرينة قوله مسئله قال في خراسان الاسلام اذا اريد بالام الاباحة او الذنب فمقتضى ان حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه يباح
 وانما ان هذا الاختلاف ليس في صفة الامر من وجهين احدهما ان في خراسان الاسلام بعد ما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة
 وفي الاشترك انما اشتركا في القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الذنب وقال هذا صح وثانيهما انه يباح
 على كونه مجازا لصحة النفي منس ما امرت بصلوة الفضي او صوم ايام البيض ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوة الفضي
 او صوم ايام البيض مجازا اذا ما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذا الصيغة ليس بحقيقة بل اختلاف في
 ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الذنب كما في قوله تعالى فلو اشر به او قوله تعالى
 فكاتبوه ثم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ذكر في اصول ابن المحجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكره
 والي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس مأمور به خلافا للكتب فالحجج على ان لفظ الامر حقيقة في الذنب
 لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة يطلقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر
 وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الذنب واما الاباحة فالحجج على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو
 ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكتب فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقتدته لانه فيكون مأمورا به وجوبا ان ايجاب
 ان الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيكون لا يتوجب ان يكون واحدا
 مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فذلك هو محال في كلام فخر الاسلام لولا انهم
 الذنب والاباحة في سلك واحد فبعض اختلاف بالكره والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشافعيين الى ان هذا الاختلاف
 اجماع في صيغة الامر واذا كان الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والذنب والاباحة عند انضمام
 القرينة كما ان استثنى منه حقيقة في اكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا
 التساويل خا برتبة الى ابطال المجاز بأكليته بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة
 استعمال اللفظ فيها وضع له في دل عليه بالقرينة ذكره الله تعالى لا آخر وهو ان اللفظ استعمال في خبر ما ليس بمجاز سار

بعد الاحلال : تجيب بان المثال الجزئي لا يعم القاعدة الكلية بخلاف ان نسبت الذنب والاباحة من الايتين بكونه القرينة
 ان شئ لكسب الامطيا وانما شرح هذا العبد فلو وجب لصاحبه عليه فيكون على موضوعه بالنقض وذكر الامام الخراساني قوله
 واستنبوا من فضل الله لا يحجب لما روي عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب لكسب بعد العلو هو القرينة بعد القرينة
 وتلك قوله تعالى فاذا قضيت العلو وما علم ان المشهور في كسب الاصول ان الامطيا بعد العلو لا يباحه عند الاكثرين للوجوب عليهم
 وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه مذنب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في حمل على الحقيقة لمقام وعند انضمام
 القرينة قوله مسئله قال في خراسان الاسلام اذا اريد بالام الاباحة او الذنب فمقتضى ان حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه يباح
 وانما ان هذا الاختلاف ليس في صفة الامر من وجهين احدهما ان في خراسان الاسلام بعد ما ثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة
 وفي الاشترك انما اشتركا في القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الذنب وقال هذا صح وثانيهما انه يباح
 على كونه مجازا لصحة النفي منس ما امرت بصلوة الفضي او صوم ايام البيض ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوة الفضي
 او صوم ايام البيض مجازا اذا ما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذا الصيغة ليس بحقيقة بل اختلاف في
 ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الذنب كما في قوله تعالى فلو اشر به او قوله تعالى
 فكاتبوه ثم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ذكر في اصول ابن المحجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكره
 والي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس مأمور به خلافا للكتب فالحجج على ان لفظ الامر حقيقة في الذنب
 لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة يطلقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر
 وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الذنب واما الاباحة فالحجج على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو
 ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكتب فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقتدته لانه فيكون مأمورا به وجوبا ان ايجاب
 ان الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيكون لا يتوجب ان يكون واحدا
 مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فذلك هو محال في كلام فخر الاسلام لولا انهم
 الذنب والاباحة في سلك واحد فبعض اختلاف بالكره والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشافعيين الى ان هذا الاختلاف
 اجماع في صيغة الامر واذا كان الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والذنب والاباحة عند انضمام
 القرينة كما ان استثنى منه حقيقة في اكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا
 التساويل خا برتبة الى ابطال المجاز بأكليته بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة
 استعمال اللفظ فيها وضع له في دل عليه بالقرينة ذكره الله تعالى لا آخر وهو ان اللفظ استعمال في خبر ما ليس بمجاز سار

فخر الاسلام : قوله تعالى فلو اشر به او قوله تعالى فكاتبوه ثم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ذكر في اصول ابن المحجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكره والي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس مأمور به خلافا للكتب فالحجج على ان لفظ الامر حقيقة في الذنب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة يطلقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الذنب واما الاباحة فالحجج على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكتب فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقتدته لانه فيكون مأمورا به وجوبا ان ايجاب ان الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيكون لا يتوجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فذلك هو محال في كلام فخر الاسلام لولا انهم الذنب والاباحة في سلك واحد فبعض اختلاف بالكره والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشافعيين الى ان هذا الاختلاف اجماع في صيغة الامر واذا كان الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والذنب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان استثنى منه حقيقة في اكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التساويل خا برتبة الى ابطال المجاز بأكليته بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيها وضع له في دل عليه بالقرينة ذكره الله تعالى لا آخر وهو ان اللفظ استعمال في خبر ما ليس بمجاز سار

[illegible]

توفیق

المستخلص

[illegible]

في الاثر ان الامم على ما لا ينفك عن مصدر معروف بالام لان الضرب مختص من طلب منك الغرض على قصد النساء والطلب ان الاختيار عند مستقر
 جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان نعم التكرار من الامر بالجمع بين سالي اما ما بنا ام لا بد لا يقال لو فهم
 لما سالي لانا نقول علم ان الحارج في الدين ان في محل الامر بالجمع على موجب من التكرار اخر جاعليا في شكل علي بن سالي وجوابا لانهم انهم
 التكرار ابل انما سالي لا اعتبار له بالجم بسائر العبادات من الصلوة والصوم والذكر حيث تكررت تكرارا او اوقات وانما شكل عليه الامر من جهة انه
 ليس بالجمع متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني الحبس وليس يتكرر وفي اكثر الكتب ان المسائل بوسيلة تعالى في حجة الوداع العاشرة
 للابو لا تعلق له بالامر فلما تدرى الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله نسكت حتى قال ما لنا فقال لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى
 كل عام على ما هو مستفاد من الامر فلما تدرى الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن تحمله على انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا ولهذا يتقيد بكل منها مثل ان يركب فيلدا او كثيرا مرة او
 مرات وذلك لما من سوال الاقرع من كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او فاضل ضربا او المتكررة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد بالعدد
 مرة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه التغيير في قوله تحمله يا عتبة ان المقصود من العموم التكرار واحد الثالث غرض بعض العلماء وهو انه
 لا يحتمل التكرار الا اذا كان متعلقا بشرط كقولك نعم وان كنتم ميثنا فاطمروا او مقيد بشيئ او وصف كقولك نعم على اقم الصلوة لكونك اثنى عشر
 قيدا لامر بالصلاة فيحقق وصف لكونك اثنى عشر وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر تعالى من تجديد السبب يقتضي التجديد المسبب لانه
 مطلق الامر مطلق او ملحق بشرط او مقيد بوصف لا يلزم تكرار الشرط بكونه بالشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود الشرط سجدت
 اسبب فانه يقتضي وجود السبب فان قيل الكلام في الامر مطلق وملحق بشرط او وصف فيكون محال فيه وجوب الامني لقوله لا يعلق الامر
 لان انهم لم يدع ان مطلق الامر ملحق بالقيود بشرط او وصف قلت قد سبق بان المراد بالامر مطلق هو مجرد عن قرينة التكرار او المسرة
 سواء كان موقفا بوقت او ملحقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجرد عن جميع ذلك حلالا لكان حلالا في عبارة المصنف ان المعلق بالشرط
 او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا يقتضي الابدليل كما مرح به المصنف في مسئلة ان خلت الايام فقلت فيفسد ذلك المذهب
 في التعميم من هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكراره فان قيل كيف يثبت التعلق في اثباته لا
 الاطلاق فلما ليس بعيد فان القيد ربما يعرف اللفظ عن مدلوله كنعين الطلاق او التناق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذ
 ملق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الخمسة وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو مخصوص
 سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او ملحقا بشرط او وصف مثل ان وفدت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشترا اللحم الا مرة واحدة وانما
 يتفاد العموم والتكرار من ذلك فارجح كذا السبب شيئا وهذا معنى قول الامام الشافعي رحمه الله تعالى في صحيحه انه لا يوجب التكرار
 ولا يحتمل سواء كان مطلقا او ملحقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفضل يقع على اقل منسبه وهو ان في ما يبعد به مثله لا يحتمل كل اقل
 بدليله وهو الهيئة وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرود المفرد لا يقع على العدد بل على احد حقيقة وهو الحقيقة فيعين او اعتبارا
 اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال ليس هو ان جنس واحد من الاجناس الطلاق جنس واحد من التفردات

قرينة المذهب والتكرار او الخصوس والمرة فيفيد ذلك وانما الخلاف في الامر مطلق ففيه اربعة مذاهب الاول ان يوجب العموم في الافراد والتكرار
 في الاثر ان الامم على ما لا ينفك عن مصدر معروف بالام لان الضرب مختص من طلب منك الغرض على قصد النساء والطلب ان الاختيار عند مستقر
 جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان نعم التكرار من الامر بالجمع بين سالي اما ما بنا ام لا بد لا يقال لو فهم
 لما سالي لانا نقول علم ان الحارج في الدين ان في محل الامر بالجمع على موجب من التكرار اخر جاعليا في شكل علي بن سالي وجوابا لانهم انهم
 التكرار ابل انما سالي لا اعتبار له بالجم بسائر العبادات من الصلوة والصوم والذكر حيث تكررت تكرارا او اوقات وانما شكل عليه الامر من جهة انه
 ليس بالجمع متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني الحبس وليس يتكرر وفي اكثر الكتب ان المسائل بوسيلة تعالى في حجة الوداع العاشرة
 للابو لا تعلق له بالامر فلما تدرى الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله نسكت حتى قال ما لنا فقال لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى
 كل عام على ما هو مستفاد من الامر فلما تدرى الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن تحمله على انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا ولهذا يتقيد بكل منها مثل ان يركب فيلدا او كثيرا مرة او
 مرات وذلك لما من سوال الاقرع من كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او فاضل ضربا او المتكررة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد بالعدد
 مرة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه التغيير في قوله تحمله يا عتبة ان المقصود من العموم التكرار واحد الثالث غرض بعض العلماء وهو انه
 لا يحتمل التكرار الا اذا كان متعلقا بشرط كقولك نعم وان كنتم ميثنا فاطمروا او مقيد بشيئ او وصف كقولك نعم على اقم الصلوة لكونك اثنى عشر
 قيدا لامر بالصلاة فيحقق وصف لكونك اثنى عشر وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر تعالى من تجديد السبب يقتضي التجديد المسبب لانه
 مطلق الامر مطلق او ملحق بشرط او مقيد بوصف لا يلزم تكرار الشرط بكونه بالشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود الشرط سجدت
 اسبب فانه يقتضي وجود السبب فان قيل الكلام في الامر مطلق وملحق بشرط او وصف فيكون محال فيه وجوب الامني لقوله لا يعلق الامر
 لان انهم لم يدع ان مطلق الامر ملحق بالقيود بشرط او وصف قلت قد سبق بان المراد بالامر مطلق هو مجرد عن قرينة التكرار او المسرة
 سواء كان موقفا بوقت او ملحقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجرد عن جميع ذلك حلالا لكان حلالا في عبارة المصنف ان المعلق بالشرط
 او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا يقتضي الابدليل كما مرح به المصنف في مسئلة ان خلت الايام فقلت فيفسد ذلك المذهب
 في التعميم من هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكراره فان قيل كيف يثبت التعلق في اثباته لا
 الاطلاق فلما ليس بعيد فان القيد ربما يعرف اللفظ عن مدلوله كنعين الطلاق او التناق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذ
 ملق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الخمسة وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو مخصوص
 سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او ملحقا بشرط او وصف مثل ان وفدت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشترا اللحم الا مرة واحدة وانما
 يتفاد العموم والتكرار من ذلك فارجح كذا السبب شيئا وهذا معنى قول الامام الشافعي رحمه الله تعالى في صحيحه انه لا يوجب التكرار
 ولا يحتمل سواء كان مطلقا او ملحقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفضل يقع على اقل منسبه وهو ان في ما يبعد به مثله لا يحتمل كل اقل
 بدليله وهو الهيئة وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرود المفرد لا يقع على العدد بل على احد حقيقة وهو الحقيقة فيعين او اعتبارا
 اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال ليس هو ان جنس واحد من الاجناس الطلاق جنس واحد من التفردات

في الاثر ان الامم على ما لا ينفك عن مصدر معروف بالام لان الضرب مختص من طلب منك الغرض على قصد النساء والطلب ان الاختيار عند مستقر
 جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان نعم التكرار من الامر بالجمع بين سالي اما ما بنا ام لا بد لا يقال لو فهم
 لما سالي لانا نقول علم ان الحارج في الدين ان في محل الامر بالجمع على موجب من التكرار اخر جاعليا في شكل علي بن سالي وجوابا لانهم انهم
 التكرار ابل انما سالي لا اعتبار له بالجم بسائر العبادات من الصلوة والصوم والذكر حيث تكررت تكرارا او اوقات وانما شكل عليه الامر من جهة انه
 ليس بالجمع متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني الحبس وليس يتكرر وفي اكثر الكتب ان المسائل بوسيلة تعالى في حجة الوداع العاشرة
 للابو لا تعلق له بالامر فلما تدرى الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله نسكت حتى قال ما لنا فقال لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى لو قلت نعم لوجب لي ان تستلظم المعنى
 كل عام على ما هو مستفاد من الامر فلما تدرى الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن تحمله على انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا ولهذا يتقيد بكل منها مثل ان يركب فيلدا او كثيرا مرة او
 مرات وذلك لما من سوال الاقرع من كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او فاضل ضربا او المتكررة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد بالعدد
 مرة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه التغيير في قوله تحمله يا عتبة ان المقصود من العموم التكرار واحد الثالث غرض بعض العلماء وهو انه
 لا يحتمل التكرار الا اذا كان متعلقا بشرط كقولك نعم وان كنتم ميثنا فاطمروا او مقيد بشيئ او وصف كقولك نعم على اقم الصلوة لكونك اثنى عشر
 قيدا لامر بالصلاة فيحقق وصف لكونك اثنى عشر وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر تعالى من تجديد السبب يقتضي التجديد المسبب لانه
 مطلق الامر مطلق او ملحق بشرط او مقيد بوصف لا يلزم تكرار الشرط بكونه بالشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود الشرط سجدت
 اسبب فانه يقتضي وجود السبب فان قيل الكلام في الامر مطلق وملحق بشرط او وصف فيكون محال فيه وجوب الامني لقوله لا يعلق الامر
 لان انهم لم يدع ان مطلق الامر ملحق بالقيود بشرط او وصف قلت قد سبق بان المراد بالامر مطلق هو مجرد عن قرينة التكرار او المسرة
 سواء كان موقفا بوقت او ملحقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجرد عن جميع ذلك حلالا لكان حلالا في عبارة المصنف ان المعلق بالشرط
 او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا يقتضي الابدليل كما مرح به المصنف في مسئلة ان خلت الايام فقلت فيفسد ذلك المذهب
 في التعميم من هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكراره فان قيل كيف يثبت التعلق في اثباته لا
 الاطلاق فلما ليس بعيد فان القيد ربما يعرف اللفظ عن مدلوله كنعين الطلاق او التناق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذ
 ملق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الخمسة وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو مخصوص
 سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او ملحقا بشرط او وصف مثل ان وفدت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشترا اللحم الا مرة واحدة وانما
 يتفاد العموم والتكرار من ذلك فارجح كذا السبب شيئا وهذا معنى قول الامام الشافعي رحمه الله تعالى في صحيحه انه لا يوجب التكرار
 ولا يحتمل سواء كان مطلقا او ملحقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفضل يقع على اقل منسبه وهو ان في ما يبعد به مثله لا يحتمل كل اقل
 بدليله وهو الهيئة وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرود المفرد لا يقع على العدد بل على احد حقيقة وهو الحقيقة فيعين او اعتبارا
 اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال ليس هو ان جنس واحد من الاجناس الطلاق جنس واحد من التفردات

فاقطعوا عن الخيالات
 بغير ادب على الناس
 ارجو جانيه
 الامام
 بيل على السار
 ففضل الزمان
 بلما بوسه
 فزعمت ان
 انيت بالاح
 دقا ايس
 مثل الكرم
 بوقدنا
 والى القبا
 بالامر ليشيل
 النفس

65

وہابیہ کی منہ

بسم الله الرحمن الرحيم

المحقق لالك

لا يفتنكم

منه و قضا قضا
تحت

1000

مسند احمد

1

1

[illegible]

۱۱
 من جمله ادو سیاه فندی سوار
 که بایان دگت قند استدل
 بالایه و لایه علی ان نشون
 اوقتیه من من سلا اولم یکا
 الیک ادا شیت احوو الصلوه
 متولی شیت فی غیر یکا کاندو
 و الا حکایت قند و اما ذکر کلام
 اعلام الان ما وجوب السب الی غیر
 اوقتیه من فوج الوقت و ان شرف
 اوقتیه سلا لا لا سب استاد
 جواب اشکال مقدمه و جواب استاد
 انما وجوب السب الی غیر قند و اوقتیه
 و اوجوب السب الی غیر قند و اوقتیه
 الزم

بواسطة ان هذا الوقت بشره وانما صاعده بغيره في الصوم فيه لا يقبل الاحتياج للصوم من جهة العبد بل هو مستقط وجوب الصوم من جهة
 في هذا الوقت لما كان في ذلك فنيته الاحتكام في هذا الوقت الشرع ثبتت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب الصوم مخصوص
 بالاعتكاف وزيادته في فنيته العباد في الوقت الشرع فنيصل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فثبت القدرة اي على الكتاب
 مثل ما فات من زيادة الفضيحة التي فيه بشرت الوقت فسقط ما ثبتت بشرت الوقت من زيادة الفضيحة لتحقيق العجز من الكسبية في الاحتكام
 مضموها بالاطلاق لا بالاعتكاف والاطلاق يقتضي سقوط ما مضى به في هذا الشهر فصوله فثبتت مع شرف الوقت وتحقيق العجز من الكسبية في الاحتكام
 بخروجها من اصل الصلوة مضموها بالاطلاق وقوله وكان في هذا الوقت ما ثبتت بشرت الوقت من زيادة الفضيحة وبقي الاحتكام مضموها بالاطلاق
 احوجا الى جبرين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبتت بشرت الوقت وذلك بان يجب قضاء الصوم مقصودا مخصوصا والاخر
 وجوب القضاء مع رعايته ما ثبتت بشرت الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضي الاحتكام في رمضان آخر والدليل على كونه حرجا الى جبرين
 هو ان ثبتت بشرت الوقت من الزيادة لما احتمل سقوط بعض رمضان فان نقصان الثابت في الرخصة الواقعة بشرت الوقت او بالاحتكام
 السقوط والعود الى الحال الذي هو الاصل في الاحتكام وهو ان يقتصر الصوم مقصودا مخصوصا به واداء الاحتكام النذر الى كماله
 لم يتبادر بالاحتكام في رمضان الثاني لمخلو من الصوم لمخلو من الاحتكام ولانه وجب كمالا فلا يتبادر من الاحتكام وجوبه ولو لم يستقط الاحتكام
 امران احدهما ان الايمان بالعبادة احدهما من تركها واجبا بها اولى من لقبحها وزيادتها من نقصان فيها فسقط الاحتكام فيها
 يكون اولى من سقوط الزيادة والزيادة سقطت الاحتكام بعبارة عن وجوب الصوم مخصوص به وهو كغيره للعبادة وكامل بالاحتكام فيكون
 اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط الاحتكام امران خوف
 الموت والنذر بالاحتكام اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاحتكام بما لا يتعدى ذلك لا يستقط
 الاحتكام واجبا بصوم مخصوص به اما الثاني فلان الاحتكام شرع الصوم لا شرعي الاحتكام لا يستقط الاحتكام فيها النذر بالاحتكام
 ثبتت الصوم مخصوص به وهو من سقوط الاحتكام فاذا ثبت ما ثبتت خوف الموت فاولى ان ثبت ما ثبتت خوف الموت ثم في جميعها
 لان قوة السبب كثرته ادعى الى وجود السبب واللي من ذلك اجتماع الموتين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستدراك والاقتضاء لا
 والاحتكام وان قلت الزيادة في الاحتكام قد ثبتت بعارض شرف الوقت فيسقط الاحتكام لانعدام المثلث في الاحتكام فلا حاجة الى الاحتكام
 من التحول فثبت السبب قد يكون سببا لحدوث السبب ان يقاء فلا يندفع بان الاحتكام بعبادة حيث بالوقت ليجب الوجوب بقضاءه فلا
 في بيان المطمأن ذكره او في الإشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصودا فيكون وجوبه ثابتا بالدليل ولكن
 لان النذر بالاحتكام موجب للصوم مقصودا والا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فثبت الاحتكام في الحكم لوجود سبب عظيم
 المانع وقوله لان تحصيل النتيجة الامام على انها الامام الداعية على الجملة الاحتمالية مبني بان التحصيل غير باوولي فيتم تحصيل الداعي الى الاحتكام الرخصة وهو
 لا اتحادها بمعنى ان المراد بها عدم وجوب الصوم مقصودا وقوله رمضان آخر رمضان الثاني بتكليف الوصف مارة وتقرضه خبري على انه علم اذ ثبتت
 معين فيكون مقتضى سبب مثل مررت بريد الفاضل فزيد آخر فاراد برضاها آخر رمضان ما نذر الاحتكام فيه اياها كان في رمضان
 الثاني الذي عليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يخفى في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتكليف لانه قال المعنى في شهر رمضان
 لا بامارة الى رمضان الآخر فيعني العلم بشهر رمضان بالافاضة ورمضان محمول على التحذير للتخفيف ذكره في الكتاب وذلك لانه لو كان

١٤٢
 ١٤٢

[illegible][illegible]

[illegible]

كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير تسليم بالبر يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الى جميعها على تقدير
 عدم التسليم يكون حسنة مندوبة نحو سبب فيكون القول بالوجوب اعطى ويرجى قبولها ولذا قال محمد في الزيارات
 في فدية الصلوة تجزئة الشاة الفدية قال قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا الوجوب الفدية في الصلوة
 المذكورة وجوب التصديق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربتها بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
 المالية التصديق بالعين مخالفة لمعنى النفس بترك المحبوب الا ان التصديق بالعين نفس في الاضحية في الاراقة الدم يطيبها
 للطعام بازالة ما شتم عليه مال عهدته من اوساخ الذنوب والآثام قبل الاراقة فيقتل نجس في الدمار ويصير فدية
 الفدية قال يطيب ما عنده على ما هو مادة الكرام ويستوى فيه الغني والفقير لاننا نحتمل ان يكون نفس الاضحية والاراقة هلا
 من غير حرج بمعنى التصديق في الوقت لم يعين التعليل لظنون ولم نقل يجوز تصديق بالعين او القيمة في ايام النحر
 لقيام نفس الوارد بالاضحية وبعد الوقت علمنا بالاصل وادرجنا التصديق بعين الشاة التي عينت للضحية او بالقيمة ان
 استهلك الضحية او لم يعين شيئا احتياطي باب العبادات واخذنا بالاحتياط بالقياس فيما لا يتقبل معناه فقول
 في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعلم بهذا التعليل نظر الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصديق
 بالعين من كلام الشرح قوله لم يثبت بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة أصلا وقد تدرس على مثل مثل الحج ايام النحر
 فان قلت فكيف يتصل الحكم بالصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد راعى الصوم قلت لان كون الاصل في شهر رمضان
 ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقائه وجوب الصوم لقوله تعالى في خمسة من ايام نحر قوله لكن
 المذكور في شبهه بالقيام من جهة بقاء الانقصاب والاستمرار في الضيف الاستقلال من البدن وانما تحقق القعود بانقضاء
 طمان استوار احوالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لكان الاختار قوله نقسم الى هذا الوجه لاصواب
 على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع في التسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف واسلم فيكون
 هذا العطف من قبيل عطفها بتنا ونا وبار والان المذكور يقتضيه سابقة الاخذ فيصير في انفسه في البيع وفي الاحتياط بالاشكالية
 شارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كره وانصبوب تسليم البيع على الوصف الذي ورده عليه
 انصبوب البيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم سلم فية ذلك منها ثابت في الذمة
 وهو وصف لا يتحمل تسليم الا ان الشارع جعل المودع عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
 صرف وسلم فية قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي
 لئلا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقتضي باثابها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين للمودع
 فاعر له الا ان الشارع جعل عين الواجب لما ذكرنا فان قيل لقضاء عيني على لقضاء الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون
 منه اداء فاذا اتنع تسليم العين اتنع تسليم المثل قلنا العين اعلم من ان يكون بحسب الحقيقة او عتبار الشارع والمتنع
 الدين تسليم العين بحسب الحقيقة واعتبار الناحي لا يوجب اعتبار العام فالمودع في الدين عين الحق في الجحان وان كان مثالا
 بحسب الحقيقة لانفسه ضرورة تحقق التناثر في الجحان وهذا بخلاف المقرض فان المودع في مثل لم يجعله الشارع عين الشاة

في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المودى مثلاً او ما يقال من ان معنى قضاء الدين
 بالمثل ان المدينون لما سلم المال للمالكين من الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمته للمدينون فقصاصاً مثلاً
 فنية نظر لان قضاء الدين حم لا يكون تسليم عين الواجب وبخلافه لا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ثابت في ذمة رب الدين
 وتسليم لم يقع عليه بل على نفس المالك المودى والغير على هذا لا يكون بين قضاء الدين مثلاً والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره
 بان تاديه القرض قضاء مثلاً معقول وما دية الدين اذ كان كمال قوله والقاصر يعني اذ ان غصب عبداً فارقاً فدية شغلوا الجاني به
 رقبته او طرفة او بدين بان تهلك في يده مال انسان فتعلق ضمان برقبته او بدين من حدث في يد الغاصب او غصب جارية
 فزادها حالاً او باع عبداً او جارية سالماً عن ذلك فسيلا باحدى هذه الصفات فهذا اذ اذ لو روده على عين ما غصب او باع لكنه
 قد صر لكونه الاعلى الوصف الذي وجب عليه اذارة وتفرغ على قصور الادارة لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية تقتل تلك الجناية
 اتفق القرض عند الجاني فنيته حتى كان المشتري لم يقبضه فخرج كل اثنين على البائع لان المشتري زالت عن المبيع بسبب
 كانت ازالته مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استخذه مالك او مخرج او صاحب دين ونحو استحقاق فوق العيب وعند ما اشغل
 بالجناية عيب بمنزلة القرض بل شد العيب لا يمنع تمام تسليمه فالمشتري لا يرجع كل اثنين بل بقضاء العيب بان يقوم لعبد
 حلال الدم وحرام الدم فيرجع بفساوت ما بين القسيتين من اثنين وكذا الخلاف فيما اذ ارد الجارية لمقصوداً حالاً فني لفظك لفظ
 التسليم إشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المقتسوب قوله وكذا دار الزلوت جميع ثلث
 وهو ما يرويه بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المدينون دراهم جواً وقادى زلوفاً فهو من حيث تسليم
 الواجب اذ ومن حيث فوات وصفت الجوده قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كونه المقبوض زلوفاً فان كان قاعاً في
 فله ان يبيع الادار ويلتالب المدينون بالجباية واحياء الحق في الوصف وان تلك المقبوض في يد رب الدين بطلت حقه في الجوده بالقيمة
 حتى لا يرجع على المدينون شيئاً لما من انه لا يجوز البطل لا اصل بالوصف ونحو الادار باصلاً اذا مثل للوصف منفرداً لا تتنازع قياً منه
 وقال ابو يوسف رحمه الله ان مرد مثلاً المقبوض ويلتالب المدينون بالجباية لان المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة
 المقبوض دون حقه قدر او متع الرجوع الى القيمة لتاويه الى الزلوف فيرد مثلاً المقبوض كما يرويه ودينه اذ كان قاعاً فعلم ان قوله اذ لم
 يسلم به صاحب الحق يعني ان يجعل قيداً للمالك من رد المقبوض لا لكون الادار قاصراً على ما يفهم من ظاهر العبارة والادار
 الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو ابو المرأة ليعقن الاب تلك المهر فبسبب العقد فان تحقق العيب بقضاء
 القاص بطلت ملكها وعقده وجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي بالادار عن تسليمه فان لم يقض القاصى بالقيمة على الزوج
 الى ان ملك الزوج ذلك العبد نانياً بشرط او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد للمرأة فهذا تسليم ادم
 من حيث ان العبد من حق المرأة لانه الذي استحقه بالقيمة لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك بوجوب تبدل
 العين بدليل لينة لم يعقل فالعبد المتكاثراً كانه مثل ما استحقه بالقيمة لانه وجب على كونه اذ اذ ان الزوج يحجب على تسليمه
 اذ اطلبته المرأة لكونه عين حقاً مع قيام موجب التسليم وهو التخل بخلات ما اذا باع عبداً حتى يقضاه ثم ملكها البائع ثانياً
 لا يجوز على تسليمه الى المشتري اذ اطلبته لا تفسخ البيع لانه لا يملك بالاستحقاق توقفت البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل

ما قاله كذا المفسر والمفسر
 شغلوا الجاني او ديناً
 بان كان حالاً او ميراثاً
 حتى اذا كان ذلك سبب
 ان قبض القبض عند الجاني
 ومعناه جارية او جارية
 تمام تسليمه وكذا دار الزلوت
 اذ لم يعلم بفساوت ما بين القسيتين
 حتى لو كان عند بطلان
 اصل المار والادار
 ان القضاء كما اذا ادم
 ان يكون ابو المهر او ميراث
 فزوجه ذلك الرجل
 ان المهر او ميراث
 حتى وجبت فتمت به المهر
 الزوج يرد المهر
 حتى ملكه ثانياً فحين
 عين خصماً اذ ادم
 الزوج يرد المهر
 منه اذ اطلبته المرأة
 مع الزوج ان لم يملك
 اليها

[illegible]

كما لو اخرج غير مفسر وجوب بالحق كانه احد الشئين غير الزوج او التسليم عليه لا على المرأة فبما هي احدى خبر المكرة على القبول مفسر
 بما ذكرنا ان قوله والحق الوجوب من الاصل الوسط وذا يتوقف على التسمية تصارعت اصلا من وجه الاصل وجها راسا في اصل التسمية بل هو
 قبيح وتبين لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد غير عين الاصل وهو البند لا يتحقق اصلا له البديل وهو القيمة لمجرد ما في جميع صور التفسير
 فانه لا يكون الا عند تعدد الاداء **قوله فصل** من تعذبا بالشرع ان لا بد للمامورين من حسن لان الشارع حكيم لا يامر
 بالفساد او اذى من جنس اللغة فلا تنفع لان قول القائل اشرب على سبيل الا ازام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن
 المامورين موجبات الامتناعي اذ ثبت بالامر من مدلوله لا يعمى اذ ثبت بالقتل والامر دليل عليه ومعرفة له فالمرح
 قبل تفصيل المذهب الذي اقبل اهل القول بان لا بد للمامورين من حسن سواء ثبت نفس الامر او بالقتل قبله قال في الميزان
 وعندنا لما كان للقتل حظا في معرفة حسن المشروعات كما لا يان ومنه العبادات كان الامر دليله او عرفا لما ثبت
 في القتل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة اي سئل من القبح من امات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب
 الامر والامني وهو يقتضي حسن المامورين وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تفرغ عليه مباحث من ان الحسن لنفسه
 ونحو ذلك قوله من امات برأيت المقتول والمقتول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين المؤمنين وان يريد
 بالمقتول الكلام وبالمقتول الفقه فان هذه المسئلة بخلافه من وجه البحث عن افعال البارى تعالى محل تصبف بالحسن
 بل يدخل القبح تحت اذاته وان يكون بخلافه مشيئة واصولية من جهة انه يثبت عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
 ويعلق به المنهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه كما ثبت بالامر ليس حسن وبالمنهي ليس قبيح قوله ومن ذلك
 زيادة تحريض على شبهة الاتهام بهذه المسئلة التي انما اصل لفروع كثيرة وفرع الاصل عتيق بسبب الاطلاق عليه
 الاصولي اليه ولو ادى مسئلة الجبر والفقد للمدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالكم
 الفكرية للمعامل اليها وبجاريها ما حول اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجازاة في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البواد
 او فضل فهمه في المبادئ فتدريج محمودة على طريق الحق او اعترافا بالجهل ومن غرق في بحر ولم يتنبه للخطا في مقدمة
 فقهه بذلك قوله وحققة الحق الجبر افرط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد متركه لاجار اذ لا ارادة له ولا اختيار
 والقدر بقرط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فاعلا مستقلا في ايجاد الشرور والقبح وكلاهما لا بد والحق اي الثابت
 في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه المصنفين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن
 امرين امرين وحققة الحق اعتراف من مجازاة اي عايشة الحق وليس بحق قوله وتفتت اي جمعت واقفا عليه ووقفت
 اي جمعت في الاسباب توافقا لا زيادة فالاولى من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير
 للبحث تلخيص لمخل الشرع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من حسن والحق يعلق على غنثه معان فبالمعنى الاول
 المحسوس والمقبح وبالثاني العلم حسن والمجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ
 متعلق بالمدرج او الامم والثواب واللعاب شرعا لئلا يشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العقوبة لذل قاله
 قوله متعلق باللعاب علم يقو لو كونه بحيث لا يقب عليه محل الخلاف بوالثالث فثبت لمعزلة الافعال

فصل في بيان ما لا بد للمامورين من حسن لان الشارع حكيم لا يامر
 بالفساد او اذى من جنس اللغة فلا تنفع لان قول القائل اشرب على سبيل الا ازام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن
 المامورين موجبات الامتناعي اذ ثبت بالامر من مدلوله لا يعمى اذ ثبت بالقتل والامر دليل عليه ومعرفة له فالمرح
 قبل تفصيل المذهب الذي اقبل اهل القول بان لا بد للمامورين من حسن سواء ثبت نفس الامر او بالقتل قبله قال في الميزان
 وعندنا لما كان للقتل حظا في معرفة حسن المشروعات كما لا يان ومنه العبادات كان الامر دليله او عرفا لما ثبت
 في القتل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة اي سئل من القبح من امات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب
 الامر والامني وهو يقتضي حسن المامورين وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تفرغ عليه مباحث من ان الحسن لنفسه
 ونحو ذلك قوله من امات برأيت المقتول والمقتول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين المؤمنين وان يريد
 بالمقتول الكلام وبالمقتول الفقه فان هذه المسئلة بخلافه من وجه البحث عن افعال البارى تعالى محل تصبف بالحسن
 بل يدخل القبح تحت اذاته وان يكون بخلافه مشيئة واصولية من جهة انه يثبت عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
 ويعلق به المنهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه كما ثبت بالامر ليس حسن وبالمنهي ليس قبيح قوله ومن ذلك
 زيادة تحريض على شبهة الاتهام بهذه المسئلة التي انما اصل لفروع كثيرة وفرع الاصل عتيق بسبب الاطلاق عليه
 الاصولي اليه ولو ادى مسئلة الجبر والفقد للمدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالكم
 الفكرية للمعامل اليها وبجاريها ما حول اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجازاة في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البواد
 او فضل فهمه في المبادئ فتدريج محمودة على طريق الحق او اعترافا بالجهل ومن غرق في بحر ولم يتنبه للخطا في مقدمة
 فقهه بذلك قوله وحققة الحق الجبر افرط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد متركه لاجار اذ لا ارادة له ولا اختيار
 والقدر بقرط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فاعلا مستقلا في ايجاد الشرور والقبح وكلاهما لا بد والحق اي الثابت
 في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه المصنفين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن
 امرين امرين وحققة الحق اعتراف من مجازاة اي عايشة الحق وليس بحق قوله وتفتت اي جمعت واقفا عليه ووقفت
 اي جمعت في الاسباب توافقا لا زيادة فالاولى من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير
 للبحث تلخيص لمخل الشرع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من حسن والحق يعلق على غنثه معان فبالمعنى الاول
 المحسوس والمقبح وبالثاني العلم حسن والمجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ
 متعلق بالمدرج او الامم والثواب واللعاب شرعا لئلا يشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العقوبة لذل قاله
 قوله متعلق باللعاب علم يقو لو كونه بحيث لا يقب عليه محل الخلاف بوالثالث فثبت لمعزلة الافعال

[illegible]

حسن المسامحة واستغفري الحسن عما أوجع علي القلب في ظلمة منيها + فعد الأسير في الأثام ان الأمان والحر والفرج +

ملکوت انبیا اکبر
مفتی محمد علی اعظمی

مجلسین

بسم الله الرحمن الرحيم

مسجد الكائن في
الحي القديم

مجلس شورای اسلامی

مجلس شورای اسلامی
مجلس شورای اسلامی

المستشفى

بسم الله الرحمن الرحيم

فان كان قايما

وفاقیہ میں شامل ہونے والے

بمقتضى تركه مذهب لم يكن كذا فيسرى بالفتح متساويين بل الثاني انهم شمول المكونه كونه الترتيب قوله لما ذكرت ان
 هذا الحكم ظاهر في الكلام ثم عبر بان الحكم بان الحسن والفتح انما شديتان بامر الشارح وتبين على الامساحين كونه في
 الاولاد لا يشهد لانه ليس كذلك فان العلم على هذا المبدأ اوله كونه متعلقه بواقعته لا بوقت على ان فعل المبدأ
 ليس بافتقار له ولا بغيره بل كونه الحسن بالفتح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم
 كان الحسن والفتح لذات الفعل او لصفة من صفاته بل كان بالشرح وهو ظاهر ما ذكره المصنف في هذا المقام وليد ان
 العلم على هذا المبدأ قد اخرجوا بصفته او عدمها انما الاول في تفسيره ان الحسن مضموم ناكه على مضموم الفعل المصنف
 او قد قيل الفعل ولا يغيب بالبال حسنه ثم هو جودى لان بصفته الحسن وهو عدى والاولا صدق على المضموم انه
 ليس بحسن مفروضة ان الوجودى يقتضى محلا موجودا فهو منى زائد على المحل فوجودى فيكون عرضا ثم هو متعلق
 الذى هو عرض فيكون قائما لا يتصلح ان يصنع الشئ المعنى هو قائم شئ اخر فيلزم قيام العرض بالحسن وهو
 بطا لانه يلزم اثبات الحكم على الفعل لا لانه ان المحل قياما معا منا بالجوهر او بها من حيث الجوهر بشان حقيقة
 قائم شئ باشى هو كونه تابعا له فى التغيير والعلية معنى قيامه به ان حيث ذلك العرض حيث ذلك العرض هو حيث
 ذلك الجوهر الذى هو محل العرض منها من حيث ذلك الجوهر هو قائم ان به فالحق القيام امدجما لا آخر فانه ان قيامه
 بالجوهر بشرط قيام الآخر وبقية من جوهر الاول انه ان اريد بالقيام مقتضى الشئ باشى بحيث ليس له ان يتوفا
 ليس محلا لا اخر عا لى محلا لا فذا ذكرتم لا بدل على التمسك قيام العرض بالحسن بهذا المعنى بل هو واقع كالتسا
 المحركه بالسرقة والبطور فان اريد كونه تابعا له فى التغيير والقيام بهذا المعنى لم يلزم جوهره ان يكون الحسن مضموم
 تابعا له لا يكون تابعا له فى التغيير بل تابعا للجوهر الذى يقوم بفعل الثاني ان الصدق على المضموم لا يقتضى تعدية
 مطلقا لانه ان يكون مضموم على الصدق على موجود فيكون محته منه موجودة وعلى مضموم فيكون محته منه معدومة
 كما لا يتصور العاوق على الوجوب والمعدوم ممكن وبالمجمل عدية معدومة اننى هو قوت على كون ما دخل عليه حزن
 النفى فوجوده يدل ان الامم معدوم وجودى فلو ثبت وجوده ناعلى عدية من النفى لعدية معدومة النفى الزم الاول
 التمسك ان مقتضى انصاف الفعل بالامكان الوجودى يمين وذاكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان تيا
 الرابع انه ثبت ترك الاول ان الحسن الشارح اقيم عرض بالذليل المذكور فيلزم من انصاف الفعل به قيام
 العرض بالحسن فان قيل هذا هو حسن تبارى لا يتحقق له في الاعيان وشكك اليم من قيام العرض بالحسن
 ولهذا احتجوا على اثبات كون الحسن المتعلق وجوديات الدليل المذكور على اثبات وجوده وحسن

[illegible]

المخرج لا يكون اختياراً بل لان المخرج لا يكون باختياره والا يستحكم في ذلك الا فيما يكره وكرهاً فهو يحى الى التسلسل او الى الاقطار او الى التسلسل بابل فثبت ان المخرج اذا

[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

بأنه لا يسبق الوجود السابق الزمانه وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر فمزم ان يتحقق الوجود
 في زمان عدم الممكن وهو محال ضرورة وان ارى سبق الاحتمال حتى وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسابق الوجود
 على الكل او المعلول على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو لا يثبت لانه ان
 الاحتياج في العقل لا يتوقف على تحقق وجوب بل المتأخر كسب وان ارى في الخارج وفي نفس الامر فاما ان
 بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وظاهرا بطا اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عما ان يكون
 محتاج اليه اذا انزع انما هو في انه يلحق بالعللة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان محتاجا اليه الوجود
 كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزرا من العلة التامة فيلزم تقديمه على نفسه ضرورة انه معلول للعللة التامة
 لما من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشراطينها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر للعللة التامة متنازعا عنها وكذا
 متناقضا لتقديمها عليها وانما اصل ان كون الوجوب اثر للعللة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يناسب
 سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون شئ اثر لشئ جزا منه ومتى ثبت الاول فينتفي الثاني
 والوجوب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن لم يجب لم يوجد
 لما فالوجوب انما هو محتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف
 عليه الممكن سوى الوجوب بنا على انه عتبار عقلي وهو كما ان الوجود حتى كانه هو فاعلم ببلوغه من اجزاء العلة التامة فان اتيتم هذا الاطلاق
 ويحكم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض محتاج اليه وجود الممكن فنقول ان تعلم وتعلم بقوله لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
 السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم سلب الكل يعني انه لا يجب مع شئ من العلل الناقصة فهو عموم فان من العلل الناقصة اذا
 تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب في الوجوب اثر لها متنازعا عنها بالذات وسابق على الوجود
 بالذات بمعنى الاحتياج اليه والافس وفي ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعنى الزمانية والافس معلول يتأخر عن
 الاحالة قوله ثم قل كانه تنبيه على منشاء العلة في سبق الوجوب على الوجود وذلك انها معا معلة واحدة هي المورثات
 فلا يكون تحقق احدهما بدون الآخر فضرورة وجود النهار وانما ذلك الما المعلوم لطلوع الشمس فلعقل ان يعتبر جمعا فاعلم ان
 ترتيبها على العلة من غير تقدم احدها على الآخر وان يعتبر احدهما متاخر عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومقدم عليه
 من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخرة مثلا فان اخوة زيد متقارباته الاخوة عمر ومتاخره عنها ومقدمه عليها لكن بحسب اعتبار
 مختلفه وهذا الذي يفكره دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب بزعمه بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ متقارباتها بالذات
 وتاخر الوجوب اليه باعتبار الاحتياج الى الوجود وتقدمها على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
 فلا يكون معلول على علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وبذا لا يجب مقارنتها ولا ينافي تقدم احدها على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه
 واليقول لا يخفى ان المقصود ان الوجود فوجد دون ان يقع فوجد فوجد ضرورة وان لو توقف المعية لا يقتضي سبق كما
 بين وجود النهار وانما ذلك العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونها معلول على علة واحدة لا يجب ان يكونا معنيين في العلم لا في الوجود
 المتقارباته وليس يلزم قوله المعية بل ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يقع على الربح بل وجود

مع العلة
 الناقصة لا يجب
 مع ان لا يكون الوجود
 اللاحق ضرورة ان
 الوجوب يكونا معا
 مع الوجود ليس لانها
 حيث الاحتياج الوجود
 كسب كل منهما اثر
 المتأخر فمزم ان
 تقديمه عند تحقق
 مؤخر من حيث
 محتاج الى الآخر
 لا يقتضي ان
 الآخر في الزمان
 متاخر عن الاول
 مع ان الذي يتأخر
 المقدم منه في الزمان
 ما ثبت بالذات
 ان شئ من غير
 وجود ذلك الممكن
 انه لا بد ان يخلو
 علة يجب منه وجود
 الحادث اذ لا وجود
 في الخارج ولا ضرورة

دجوت
نیز یوں دوسری میں بھی مختلف
سطح پر مشتمل اور ان کو وقت کے
عدم و نشانہ وقت کے
عدم کے لئے جو بدل
عدم کے لئے جو بدل
فیاض قدم نہ لیا دے ستم
عدم کے لئے جو بدل
انما باریک نہیں لکھو
الوقت کو جو ہم دیکھ رہے ہیں
آخر اس لئے کہ

[illegible]

[illegible]

على امور ليست موجودة ولا معدومة ولكل الامور مكنية يجب استنادها الى علمه لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الایجاب لانها ان
كانت متعينة في شيء من الازمنة لزم اتقاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الایجاب يكون لازما له وعدم اللازم لم يكن م
المازوم وان لم يكن متعينة في شيء من الازمنة لزم عدم الحادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الایقناع الذي لا يقتضي في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يوقت على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في بقاء الحادث ويلزم توهم ان ثبت ان
بقاء الامور لاستنادها الى الواجب بطريق الایجاب ولا يلزم من ذلك استثناء ما عن الواجب بل لا شك انها متعينة اليه بلا واسطة
كما يجب والمعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان
استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحادث فتوله
لكن لا على سبيل الوجوب قبل الاستناد والموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستند اليه اذ قد اقتضت تلك الامور الى الواجب
فقدور ما عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق النسب بان يتغير كل الیقناع
اليقناع قبله لا الى النائية والنسب بطأ بمران المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون الیقناع عين الایقناع فلا بد
حتى لا يقتصر الى الیقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بديل لان الفصل عاجز بان الیقناع الحادث من اثر الایقناع الیقناع وهذا هو الطريق
وان لم يكن يتبايع استحالة النسب في غير الموجودات ومنع من اثره بالیقناع الایقناع بالذات بل بالاعتبار اما بالاعتبار لكن القول
بصدور الایقناع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب فلهذا العقل واجد بالقبول فانما نجس النفس ان المتحرك يوقع الحركة
مع عدم وجوب الیقناع بل مع تنادى الایقناع والایقناع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الایقناع ليس بموجود كما ان ليس بمعبود فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان لكن بلامرجح بمعنى وجود
الممكن بلاموجود ولا يجب اذ لا وجود للایقناع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة انما لا يتحرك في كل خير من اجزاء
المسألة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الایقناع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور
الامور الموجودة واللامعدومة اعني الایقناع فلو لم يجب كان وجودها رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير وجودها وبالمظهر
يقال انها يجب على تقدير الایقناع ضرورة امتناع الایقناع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور الالامور الموجودة واللامعدومة
كالایقناع المتحركة وبين الالامور الموجودة كما هي التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علة النائية والثاني يجب نحو انه علم ان اثبات
الامور الالامور الموجودة واللامعدومة كالاختيار والایقناع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات ووجوب كونه متعلقا بالذات
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من انه يفعل بالاختيار لكان فعلا باثر الزك فيلزم عدم الممكن مع وجود علة النائية وثبوت
لا يلزم منه الرجحان بلامرجح ولو منع تمام العلة بناء على الاختيار اليهم من جملة ما يتوقف عليه الفصل فنقل الكلام الى الاختيار بانه ما قد يلزم قدم
الحادث او حادث نفس الاختيارات ويلزم قيام الحادث بذات الصدور ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور الالامور الموجودة
واللامعدومة بالترتيب جواز وجود الممكن بدون وجوب حتى ان الفصل يصدر عن الواجب لا يجب وجوده مادام فلت الواجب بل يجوز عدمه مع وجوده
ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلامرجح اي وجود الممكن بلاموجود وبما على تقدير اثبات الامور الالامور الموجودة واللامعدومة
فلا يلزم القول بالایجاب لان من جوبه ما يتوقف عليه وجود الممكن الایقناع والاختيار والایقناع لا يجب ثبوته من مقتضى علمته

عليه ان من ادعى لزوم من عدم وجوب العلم المذكور اعني الرجحان بظاهره حتى وجوب الممكن من غير وجوبه او لا وجوبه ولا لا اختيار
 كما لا عدم لعلنا ان في فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء
 الواجب من غير استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مخترا وهو المطبق قوله المتقدمه ان الرجحان
 بظاهره اي وجوبه الممكن بلا موجب ربط وكذا الترجيح بظاهره اي الايجاب بلا موجب وبطلان ذلك بمعيه نفي عن البيان واما ترجيح احد
 المتساويين فترجح المرجوح في غير اتمه يستعمل على ذلك بوجوه الاول انه انما لا يكون ترجيح اصله لو يكون للترجح اولسا و
 او للمرجوح والاولان باطلان فحينئذ الامر ان الاول فلان لولا الترجيح لما وجد الممكن اصله لانه لا موجب بدون الايجاب والاولان
 ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون باجتماعه باسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
 اي اثبات الرجحان فاما ان ثبت الرجحان الذي هو ثابت فيترجم اثبات الثابت وتتحصل الى اصله وهو مرجح واما ان ثبت
 رجحان ثانيا على ما ذكر من الرجحان فيكون كل ترجيح نسبوا فترجح آخر وهو لا محالة يكون مرجح فيسندهم نسل الترجيح للرجحان
 لا الى نهايه فيقتضيه وجود كل حادث الى امور غير متناهيه فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء
 من الترجيح بترجح المرجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيمات لجواز ان ينفي الى ترجيح المتساوي او للمرجوح اي
 الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان المحصرا ليرجح في ترجيح المرجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيح للمرجح
 فلا يصح قوله فالترجح لا يكون الا للمساوي او للمرجوح او لا يلزم من بطلان المحصرا ليرجح في ترجيح الراجح ثبوت المحصرا
 في ترجيح المساوي او للمرجوح فلما مراده انه لا يكون الترجيح بالآخره الا للمساوي او للمرجوح وثبت به المطاوع وقوع
 ترجيح المساوي او للمرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لغيره نظر الى ذات الممكن ومرجوح نظر الى ما هو الاصل السابق
 اعني عدم علمه الوجود فانه علمه لعدم فاجاب الممكن يكون ترجيح المساوي نظر الى الذات والمرجوح نظر الى العلة
 الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجع الفاعل بها الى المتساويين على الاخر او للمرجوح على الراجح فلا يلزم
 بالاختيار قد يكون ترجيح ذلك فان قيل اختيار المتساويين احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
 لا يعمل بهما لم اختياره دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لما كما ان الايجاب بالذات لا يعمل بان الموجب لم اوجب
 هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي والمرجوح يوجب رجحان وهو متشعب بالضرورة
 قلنا المتشعب هو رجحان المساوي او للمرجوح ما دام مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع التقيضين اعني
 الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل بالما لم يعقبا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا
 خراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي التقيضية البديهية وتذكر الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بظاهره بطو
 العلم بوجود الواجب بمعنى على هذه القدره اذ المدة فيه ان لا شك في وجوده ووجوده فان كان واجبا فهو المطاوع وان كان محتملا فلا بد من
 موجوده ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بظاهره فترجح الكلام الى موجوده فاما ان تبطل وهو موافق لثبوت الواجب وهو المطا
 وبهذا يظهر صحة ما ذكره المفوض من ان هذا الاستدلال انما يستلزم على بطلان وجود الممكن بلا موجب لا على بطلان ترجيح
 الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل فسلق الارادة بوجود الممكن امكن فيقتضي الى موجوده وليس او يلزم وجوده بالاجتماع

المقدمة الرابعة ان الرجحان بظاهره حتى وجوب الممكن من غير وجوبه او لا وجوبه ولا لا اختيار
 بظاهره اي وجوبه الممكن بلا موجب ربط وكذا الترجيح بظاهره اي الايجاب بلا موجب وبطلان ذلك بمعيه نفي عن البيان واما ترجيح احد
 المتساويين فترجح المرجوح في غير اتمه يستعمل على ذلك بوجوه الاول انه انما لا يكون ترجيح اصله لو يكون للترجح اولسا و
 او للمرجوح والاولان باطلان فحينئذ الامر ان الاول فلان لولا الترجيح لما وجد الممكن اصله لانه لا موجب بدون الايجاب والاولان
 ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون باجتماعه باسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
 اي اثبات الرجحان فاما ان ثبت الرجحان الذي هو ثابت فيترجم اثبات الثابت وتتحصل الى اصله وهو مرجح واما ان ثبت
 رجحان ثانيا على ما ذكر من الرجحان فيكون كل ترجيح نسبوا فترجح آخر وهو لا محالة يكون مرجح فيسندهم نسل الترجيح للرجحان
 لا الى نهايه فيقتضيه وجود كل حادث الى امور غير متناهيه فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء
 من الترجيح بترجح المرجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيمات لجواز ان ينفي الى ترجيح المتساوي او للمرجوح اي
 الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان المحصرا ليرجح في ترجيح المرجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيح للمرجح
 فلا يصح قوله فالترجح لا يكون الا للمساوي او للمرجوح او لا يلزم من بطلان المحصرا ليرجح في ترجيح الراجح ثبوت المحصرا
 في ترجيح المساوي او للمرجوح فلما مراده انه لا يكون الترجيح بالآخره الا للمساوي او للمرجوح وثبت به المطاوع وقوع
 ترجيح المساوي او للمرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لغيره نظر الى ذات الممكن ومرجوح نظر الى ما هو الاصل السابق
 اعني عدم علمه الوجود فانه علمه لعدم فاجاب الممكن يكون ترجيح المساوي نظر الى الذات والمرجوح نظر الى العلة
 الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجع الفاعل بها الى المتساويين على الاخر او للمرجوح على الراجح فلا يلزم
 بالاختيار قد يكون ترجيح ذلك فان قيل اختيار المتساويين احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
 لا يعمل بهما لم اختياره دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لما كما ان الايجاب بالذات لا يعمل بان الموجب لم اوجب
 هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي والمرجوح يوجب رجحان وهو متشعب بالضرورة
 قلنا المتشعب هو رجحان المساوي او للمرجوح ما دام مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع التقيضين اعني
 الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل بالما لم يعقبا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا
 خراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي التقيضية البديهية وتذكر الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بظاهره بطو
 العلم بوجود الواجب بمعنى على هذه القدره اذ المدة فيه ان لا شك في وجوده ووجوده فان كان واجبا فهو المطاوع وان كان محتملا فلا بد من
 موجوده ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بظاهره فترجح الكلام الى موجوده فاما ان تبطل وهو موافق لثبوت الواجب وهو المطا
 وبهذا يظهر صحة ما ذكره المفوض من ان هذا الاستدلال انما يستلزم على بطلان وجود الممكن بلا موجب لا على بطلان ترجيح
 الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل فسلق الارادة بوجود الممكن امكن فيقتضي الى موجوده وليس او يلزم وجوده بالاجتماع

[illegible]

۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲
 ۴۸۳
 ۴۸۴
 ۴۸۵
 ۴۸۶
 ۴۸۷
 ۴۸۸
 ۴۸۹
 ۴۹۰
 ۴۹۱
 ۴۹۲
 ۴۹۳

اختيار العبد في فعله فثبت ان العبد يردم قوت وجود الممكن على وجوده فلو لم يكن له ان كان يلزم من الوجوب وعدمه لكان الاختيار
وهذا التقديران بين حملانه في المقدمه الثانيه لان اثبات الوجود على الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لما هو مجموع ثبوت الجبر على نفي من التقديرين. اما على التقديرين فثبت وجود كل ممكن على وجوده فلو لم يكن المراد من الشامل
وباختياره قوله لكم نقل الكلام الى الاختيار ان باختياره فيلزم التساوي للاختيار فلو لم يكن المراد من الاختيار
لزوم التساوي ان يكون اختيار الاختيارين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المراد فلو لم يكن المراد من الاختيار
ولا لا مبدء وجود المراد ان يكون وجوده حتمية على مقتضى ما ليس له وجوده لا مبدء وجوده كما لا يخفى فان
قبل نقل الكلام الى صدور الاختيار عن الفاعل فلو لم يكن التساوي في الايقاعات بناء على انها ليست موجودة
حتى يستعمل التساوي في احوالها على ان التساوي في الايقاعات عين الاختيار او لا يجب اصلا وبعدها لما لم يكن
ان يستند الامور للموجوده واللا مبدء كالايقاعات مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصفة والاختيار فان الاختيار
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فلو لم يكن الاختيار اي وقت شارة ترجيح المبدء المتساويين باختياره وبن اية
الثاني اي الفعل بمعنى الاختيار فلو لم يكن الاختيار اي وقت شارة ترجيح المبدء المتساويين باختياره وبن اية
وجود الممكن بلا موجب ولا وجود للايقاعات وانما في الصفة منها الى بطلان طريق التساوي ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على
ما سبق في المقدمه الثالثه قوله فالا ان ثبتنا الى اثبات ما هو الحق قد زو في الحديث ان التقديرية تجوز هذه المادته والجوس
بما يكون بالهين احد ما مبدء الجبر والآخر مبدء الشر وهذا لا يمكن القول بكون خالق الشر قدس غير الله تعالى واليه قائلون بان الله
تعالى يخلق شيئا ثم يغيره كخلق الميسر وهذا لا يمكن القول بكون الله تعالى خالق الشر وهو القائل مع انه لا يردنا في هذا
الاختيارين نسبت التقدير كل من الطائفتين الى الاختيار والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات الامر
الامر من وهو ان الموفق في فعل العبد مجموع خلق الله وقدره واختيار العبد الاول فقط ليكون جبره والاشياء في فعله ليكون قدره
المعروف على ذلك دليلين الاول حاصله ان ثبت بالوجود ان العبد قدس او اختار في بعض الافعال وان ذلك التقدير
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ لا يتحقق مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يتحقق من غير تحقق الاسباب التي
من عند الله فلو لم يكن حاصل خلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصد الجبر بطريق جري العادة بان الله تعالى عقيب
قصد العبد ولا يخفى بوجهه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لما وقع ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المردات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري بخلاف ان يكون الموفق قدرته واختياره
لكن بشرط ان لا يرد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا اراد الله تعالى خلافه فنع مراد الله التبعة لمراد العبد
لاننا انما نرى ما يرد الله تعالى من ذلك ان يكون فعله خلق الله تعالى على ما هو المبدء على انه لم يكن صادرا من ماله لكون الارادة
الاجرة وثوق هذا الكلام غير صالح للاحكام المحققين على ان الارادة في الحيوان تنوق الى حصول المراد ودواعي جريه الى تحصيله لا يتصل
او يحل مراد الله تعالى وذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشاك اليها ليس يلزم لان المراد بالاختيار
لا يكون موصفا لارادة الله تعالى بقدرته بوجهه وثوق ان الفعل قد يكون متعلقا بالارادة دون القدرة وبالعكس قوله ايضا لا فرق في الاختيار

فان ثبت ان ثبات
ما هو مجموع ثبوت الجبر على نفي من التقديرين
نقل الكلام الى الاختيار
ولا لا مبدء وجود المراد ان يكون وجوده حتمية على مقتضى ما ليس له وجوده لا مبدء وجوده كما لا يخفى فان
قبل نقل الكلام الى صدور الاختيار عن الفاعل فلو لم يكن التساوي في الايقاعات بناء على انها ليست موجودة
حتى يستعمل التساوي في احوالها على ان التساوي في الايقاعات عين الاختيار او لا يجب اصلا وبعدها لما لم يكن
ان يستند الامور للموجوده واللا مبدء كالايقاعات مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصفة والاختيار فان الاختيار
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فلو لم يكن الاختيار اي وقت شارة ترجيح المبدء المتساويين باختياره وبن اية
الثاني اي الفعل بمعنى الاختيار فلو لم يكن الاختيار اي وقت شارة ترجيح المبدء المتساويين باختياره وبن اية
وجود الممكن بلا موجب ولا وجود للايقاعات وانما في الصفة منها الى بطلان طريق التساوي ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على
ما سبق في المقدمه الثالثه قوله فالا ان ثبتنا الى اثبات ما هو الحق قد زو في الحديث ان التقديرية تجوز هذه المادته والجوس
بما يكون بالهين احد ما مبدء الجبر والآخر مبدء الشر وهذا لا يمكن القول بكون خالق الشر قدس غير الله تعالى واليه قائلون بان الله
تعالى يخلق شيئا ثم يغيره كخلق الميسر وهذا لا يمكن القول بكون الله تعالى خالق الشر وهو القائل مع انه لا يردنا في هذا
الاختيارين نسبت التقدير كل من الطائفتين الى الاختيار والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات الامر
الامر من وهو ان الموفق في فعل العبد مجموع خلق الله وقدره واختيار العبد الاول فقط ليكون جبره والاشياء في فعله ليكون قدره
المعروف على ذلك دليلين الاول حاصله ان ثبت بالوجود ان العبد قدس او اختار في بعض الافعال وان ذلك التقدير
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ لا يتحقق مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يتحقق من غير تحقق الاسباب التي
من عند الله فلو لم يكن حاصل خلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصد الجبر بطريق جري العادة بان الله تعالى عقيب
قصد العبد ولا يخفى بوجهه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لما وقع ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المردات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري بخلاف ان يكون الموفق قدرته واختياره
لكن بشرط ان لا يرد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا اراد الله تعالى خلافه فنع مراد الله التبعة لمراد العبد
لاننا انما نرى ما يرد الله تعالى من ذلك ان يكون فعله خلق الله تعالى على ما هو المبدء على انه لم يكن صادرا من ماله لكون الارادة
الاجرة وثوق هذا الكلام غير صالح للاحكام المحققين على ان الارادة في الحيوان تنوق الى حصول المراد ودواعي جريه الى تحصيله لا يتصل
او يحل مراد الله تعالى وذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشاك اليها ليس يلزم لان المراد بالاختيار
لا يكون موصفا لارادة الله تعالى بقدرته بوجهه وثوق ان الفعل قد يكون متعلقا بالارادة دون القدرة وبالعكس قوله ايضا لا فرق في الاختيار

[illegible]

[illegible][illegible]

(Faint handwritten notes at the bottom of the page)

[illegible]

من غير ان يكون القلب اختيار في نفس فك المعنى فان قيل لم يحل الاقرار الذي هو عمل اللسان بخلافه في الايمان ويجوز ان اعمال سائر الاعضاء
فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد وقد تصديق عمل الروح فيجعل عمل شئ من الجسد والافاضة حقيقة كمال
انصاف الانسان بالايمان وتعيين فصل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الموضع ولهذا قيل جعل حمد الله الذي
فعل اللسان اس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارته الى ان المأمورة بحسن اعم من ان تيقظ او راك لتعقل مستند على ورو
الامر به ولم تيقظ فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به يدرك بالتعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان على درجات بحسب تصديق
الذي لا يتصل بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحمل السقوط في الصلوة التي تحمل السقوط وليست بركن
لكنها حسنة يعينها بحيث لا يشبه بحسن غيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه بحسن غيره
فان الصلوة لا يعينها كونها تعظيما للباري تعالى وشكر للمنع وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسناتها بواسطة استحقاق المعبود ولهذا الحسن
غيره لانا نقول هذا الايمان في الحسن يعينها بل بكونه الاتي ان الايمان بالله تعالى حسن يعينه بخلاف غير الكفر بالله تعالى فيمنع يعينه
وبحسب والطاعات حسن يعينه فالصفت بحسن هو الافعال المشقة التي ورد الامر بها لان معها ما يحسن النظر الى نفس فعل الصفات
كالايان الصلوة المأمورة منها بحسن غير وان يكون المقصود بالامر بهذا كغير النفس للضمان كالصوم والحج والزكوة والصوم
والحج فكل منها حسن في نفسه لكنه يشبه بحسن غيره فحينئذ يكسبه حسن لا يشبه بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصاعدا منها كما
حسن بواسطة فعل هذا الاعتبار من قبل الحسن في نفسه فمما تضافان احدهما ان هذه الافعال ليست تحسن بالنظر الى نفسها بل بواسطة
يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمصنعة بالحسن بانها انما لا عبرة لكونه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر بنفس الافعال التي
ورود الامر بها اما لا في ذلك الزكوة في نفسها تحقيق لما في انما يحسن بواسطة حسن دفع حاجته لفقير ووصوم في نفسه لغيره بانفس ومنع لها عما
اياح لها ما كمالها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن تفرغ للخدمة بالخدمة التي هي على اعداء الانسان جالها عن ارتكاب التبعات واتباع الشهوات
والحج في نفسه قطع لسانه الى امكنة مخصوصة وزيادة لها منزلة السفر للتجارة وزيادة له ابدان الا ما كان انما يحسن بواسطة زيارة البيت الحرام
تسليم الله تعالى به وذهابته اليه فبقية تعليم له واما الثاني فلان الفقيه وليت وان كان يستحق اللسان الزيادة نظر الى الفقيه واشرف كلها لا يتحقق
هذه العبادة عن الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى فحاشا ان يقال الفقير لما شق الاحسان من جهة مولاه فهو الله تعالى لا من جهة العبادة
لا يتحقق الزيارة ولا تعليم نفسه لانه بيت كسائر البيوت ونفسه ان كانت بحسب النظرة فحلا لغيره لانه الله تعالى قبل الى الشهوات بل حتى كانها
بمنزلة اجبر لها فكانها جبر على الله تعالى بمنزلة النار الا حرق فيما نظر الى هذا المعنى لا يحسن بانفسه حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنة في نفسه من جهة وسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط
لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد وختيارة فلم يجعل الحسن اعتبارا ما وعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيادة له بيت وهي
باعتبار العبد لنفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الاكتمه مما لا دخل فيه لقدرة العبد وحسب بان دفع الحاجة وقهر النفس زيادة له بيت
نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون ساطع حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر
اذ بواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها واطان النفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فذا صرح المصنف بان الوسائط هي دفع
والقهر والزيارة مخصوصة ولا خيار في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام مع ان الوسائط هي قهر النفس

كالزكوة والصوم والحج
ان يكون حسنها بغيره
حاجة الفقيه لغيره
بالفقيه وليت لانه يتحقق
١٩٢
هذه العبادة والحج
على المعنوية فليكن في هذا
الوسائط صارت لتبديدها
الرد على

[illegible]

منہ سے نکلنے والا ہوا
 سب سے زیادہ اہم ہے
 عبادت واجب اور
 ایضا اشارہ کرتا ہے
 کہ جسے فی نفسہ
 حقیقت میں اللہ اور
 قدرت فی العین
 حقیقت میں اللہ
 واجب اللہ کے
 الاصل حقیقتی نام
 وحق واجب
 اللہ

[illegible][illegible]

وقوله لا تأخر
 استلزامه في العبد في ان
 بل لا يجوز ان
 استلزامه في العبد في ان
 لا يطابق ليس بان
 ان الاستلزام في العبد في ان
 فلو كان الاستلزام في العبد في ان
 من عاين ذلك في العبد في ان
 بوجوب الاداء لا في العبد في ان
 لا في العبد في ان
 عاجز عن العبد في ان
 194
 في نفس العبد في ان
 الاداء في نفس العبد في ان
 بل في نفس العبد في ان
 باسبب الاداء في ان
 في نفس العبد في ان
 لو كان العبد في ان
 بيمين الامور على اداء

باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في انشاء الامور على ما سبق في تحقيق المتوسط من المحر
 والقدرة عين الاشعري هو العلم بالانقلاب علم الله بعباده او وقوع المكذب في اخباره فاما ان جعل محم وهو مكلف بالتكليف
 بالاطلاق واقع وجوب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج من الامكان اي عن كونه مقدور الالهي محم واختاره المعنى صحيح
 قدرة بالقصد اليه غاية في الباب ان الله تعالى لا يحد من عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذي
 غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم بجميع العلوم لاحاجة اليه في الجواب الا انه قد دفع لما يقال ان جميع التكليفات بالاطلاق
 ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب اوجبه فيمنع ولا شيء من الوجوب المتبني بمتعلق ومقدور ولما قل ان من كان
 العلم بالعلم بالمعلوم معنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون اولا يكون ثم يلزم الوجوب اولا
 ولما اصرح المحققون بان معنى كون علمه بالعلم بالمعلوم ان المطابقة بتعيين جهة العلم بان يكون هو على طبق العلوم وقوعه او عدم وقوعه
 وكفى في الجواب ان الوجوب او الاستلزام هو اسطر علم الله او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يوزن
 اولا يوزن باختياره وقدرة فيعلم ان له اختيارا او قدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقدرة في تقريره دليل الاشعري ان الجواب
 مكلف بالايان هو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم محم من جملته ذلك انه لا يوسن فقد مكلف بان يصدر في ان لا يصدر
 وهو محم فلم يقع التكليف بالمتبني بالذات فضلا عما لا يطابق وما ذكره لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلصا لما قبل ان التكليف بجميع ما انزل
 انما كان قبل الاخبار بانه لا يوسن بعبده هو مكلف بالصدق بانه لا يصدر ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف بالاطلاق
 بقدرة العبد كلفا بما لا يطابق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكليفات كلفا بما لا يطابق بناء على مذهب الاشعري
 في ان العبد مجبور في انشاء الامور بقدرة الله اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بان وقوعه لم يقبل بالعدم قوله ثم عندنا معنى ان
 عدم جواز التكليف بالاطلاق عند الترتيب فيجب على الله تعالى ما هو صالح لعباده ولا يخاف في ان عدم تكليف بالاطلاق يصلح فيكون
 واجبا فيكون التكليف متناوذا عندنا معنى على انه لا يلحق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم ترك بالضرورة وتوهم
 العذاب وما لا يلحق بالحكمة والفضل سقته وترك احسان لمن يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولما قل ان يقول ليس معنى
 الوجوب على الله تعالى استحسان العقاب على الشرك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بالاطلاق بناء على
 انه لا يلحق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف بالاطلاق تفضلا على العباد وحسنا وهذا قول بوجوب الصلح فان
 قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا نعم لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة ثم
 لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينافي عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينافي
 نفس الوجوب ثم القدرة اجيب بوجوب الاول ان التكليف هو طلب القناع الفعل من العبد بنفس الوجوب ليس كذلك لما استمر
 من النفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوعه في محضه موعود للعبادة عند حضور الوقت الشرعي ووجوب الاداء هو لزوم القناع تلك العبادة
 فحينئذ لا يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب والتكليف عليهما كذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى الشرطية
 بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد القاعه واحدا ثم عند تعلق الارادة والافلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا
 عند وقوع الامر وعند تحقق الوجوب قبل البشارة لان الذنب هو التكليف قبل الفعل والقدرة ممتنع قوله لانه قد ينافي ان قد يوجب الوجوب بدون

فان الله لا يعجز احد
 ما يمكن به على هذا الشرع فاما العلم ان
 الزاد والاداء من القدرة على ان
 باقيا بدون بقا هذه القدرة كان القضا اثباتا بدونا فلا يكون شرطا للقضاء بل الاداء فقط وهو المظبوط ولا يلزم تكليف بالنسب
 في الوسخ لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقا التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضا انما هو بالسبب الاول لا بغير
 جبريد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بان يلزم في النفس لا غير من الترتيبات جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع
 عدم القدرة وليس ذلك لغير اثره في الخلق كما في الجزاء الاخير من الوقت اذ لا خلعت القضاء وجوابه ان ذلك انما هو لغير اثره
 في الواضحة في الآخر كما لم يتبق عليه الواجبات في حق بقا الاثم والمواخذة مع ان الموت عبر كل سبب قطعها من ههنا
 لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلامنا ان كان مطلوب بالنفس الفعل فلا بد من بقا القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان
 مطلوب لغيره كما في توبهم القدرة ففي النفس الاخرى من الواجبات لتوبهم امتداد الوقت ليظهر اثره في الواضحة وكذا الصلوة لمجد فوات
 القدرة حتى في الذمة لتوبهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والرحالة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاها لبقاء
 وجوب الحج ثم انما هما من قبيل الآلات التي هو سائط حصول المظبوط لهما من القدرة الممكنة لا يتاخر في تغييرها بسلامة الآلات والسبب
 ما علم المصنف قوله القدرة الميسرة بالوجوب على الاداء اي ليس قدرة العبد على اداء الواجب والا فخران بغير الاداء العبد ما ثبت
 الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من القدرة في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اذا
 اشترط على النفس العامة وذلك لانها في الزكوة فان الاداء ممكن بدون الاداء بغيره حيث لا يقتصر اصل المال وانما نفوت
 بعضه انما ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للممكن من الفعل واحدا كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاها بالبقاء والوجوب
 اذا البقاء غير الوجود ونشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشود في النكاح شرطا للاتفاق ودون البقاء بخلاف البقرة فانما شرطه معنى
 الحلية لانها غير منفعة الواجب بل هي سر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بعضه الميسرة فانه القدرة الميسرة وادوية
 بعضه الغير ميسرة وادوية انما نظر الى معنى العلية لان هذه العلة مما يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والوجوب
 لا يفي بدون منفعة اليسر لانه لم يشترع الاتيانك الصفة فلما شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان النظر يقتضي ان يكون الامر باليسر
 او الفعل لا يتصور بدون الامكان فيصور بدون اليسر قوله فلا يجب لغيره انما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يود حتى يكمل المال لم يفت الوجوب
 لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا لما في قوله وانما اذا لم تكن بان يكمل المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاتيانك
 بان يفتق المال في حاجته او يفتق في الجود انفتحت القدرة الميسرة فيمنع ان لا يجب الضمان فاجابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة
 وانما كان نظر المصنف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقدير اذ جاز على
 المستعدي وادوية الما قصد من اشتراط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه معنى ان الممكن من اداء الزكوة
 لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي انك قدر المودعي تكليف يكون وجود النصاب من شرائط الحكم اجمالا الى القدرة الممكنة على
 انهم قدر القدرة الممكنة بسلامة الاستعداد والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا انتصاب من
 القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون فليما فيمكن من الاغناء لاس من شرائط اليسر

وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضا انما يجب لبقاء الواجب بالسبب بل وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المصنف حتى يقتضي
 هذه القدرة وبقاها هو حقيقة الاداء واما الممكن من الاداء فتستثنى عن بقاها بل يكفي مجرد الامكان وتوهمها اذا كان الوجوب
 باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضا اثباتا بدونا فلا يكون شرطا للقضاء بل الاداء فقط وهو المظبوط ولا يلزم تكليف بالنسب
 في الوسخ لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقا التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضا انما هو بالسبب الاول لا بغير
 جبريد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بان يلزم في النفس لا غير من الترتيبات جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع
 عدم القدرة وليس ذلك لغير اثره في الخلق كما في الجزاء الاخير من الوقت اذ لا خلعت القضاء وجوابه ان ذلك انما هو لغير اثره
 في الواضحة في الآخر كما لم يتبق عليه الواجبات في حق بقا الاثم والمواخذة مع ان الموت عبر كل سبب قطعها من ههنا
 لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلامنا ان كان مطلوب بالنفس الفعل فلا بد من بقا القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان
 مطلوب لغيره كما في توبهم القدرة ففي النفس الاخرى من الواجبات لتوبهم امتداد الوقت ليظهر اثره في الواضحة وكذا الصلوة لمجد فوات
 القدرة حتى في الذمة لتوبهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والرحالة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاها لبقاء
 وجوب الحج ثم انما هما من قبيل الآلات التي هو سائط حصول المظبوط لهما من القدرة الممكنة لا يتاخر في تغييرها بسلامة الآلات والسبب
 ما علم المصنف قوله القدرة الميسرة بالوجوب على الاداء اي ليس قدرة العبد على اداء الواجب والا فخران بغير الاداء العبد ما ثبت
 الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من القدرة في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اذا
 اشترط على النفس العامة وذلك لانها في الزكوة فان الاداء ممكن بدون الاداء بغيره حيث لا يقتصر اصل المال وانما نفوت
 بعضه انما ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للممكن من الفعل واحدا كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاها بالبقاء والوجوب
 اذا البقاء غير الوجود ونشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشود في النكاح شرطا للاتفاق ودون البقاء بخلاف البقرة فانما شرطه معنى
 الحلية لانها غير منفعة الواجب بل هي سر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بعضه الميسرة فانه القدرة الميسرة وادوية
 بعضه الغير ميسرة وادوية انما نظر الى معنى العلية لان هذه العلة مما يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والوجوب
 لا يفي بدون منفعة اليسر لانه لم يشترع الاتيانك الصفة فلما شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان النظر يقتضي ان يكون الامر باليسر
 او الفعل لا يتصور بدون الامكان فيصور بدون اليسر قوله فلا يجب لغيره انما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يود حتى يكمل المال لم يفت الوجوب
 لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا لما في قوله وانما اذا لم تكن بان يكمل المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاتيانك
 بان يفتق المال في حاجته او يفتق في الجود انفتحت القدرة الميسرة فيمنع ان لا يجب الضمان فاجابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة
 وانما كان نظر المصنف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقدير اذ جاز على
 المستعدي وادوية الما قصد من اشتراط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه معنى ان الممكن من اداء الزكوة
 لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي انك قدر المودعي تكليف يكون وجود النصاب من شرائط الحكم اجمالا الى القدرة الممكنة على
 انهم قدر القدرة الممكنة بسلامة الاستعداد والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا انتصاب من
 القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون فليما فيمكن من الاغناء لاس من شرائط اليسر

١٩٨

[illegible]

فذلك المال فوجب على الولي اداء ما وضع في ذمته لصبي من المال كما لو وضع في بيت لصبي مال معين واما انما جهون الى الفرق فنعلم
من الكفر بالتشليل فنعلم من جواهر التحقيق فوجب صاحب الكشف الى ان النفس الوجوب عبارة عن اشتغال الزمومة بوجود الفعل المذكور
ووجوب الاداء عبارة عن اخراجه من ذلك الفصل من العدم الى الوجود الخارجي ولا يشك في ثبوتها ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل
الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا اني المال اصل الوجوب لزوم مال التصور في الذمومة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى
الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء واخرج من العدة وجعل كانه ذلك
المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضي باثمانها لا باعتبارها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل في كلامه وانما اشتغال الزمومة
بوجود الفعل الذي هو المال التصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لوجود ان يكون غافلا كالنائم والصبي والفقير
في الجملة ولا معنى لاشتغال ذمته بالنائم او بالصبي بصلوة او باليوجد في ذمته زيدا مثلاً في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود
تسليم المراد لزوم الاخراج وذهب للمعنى الى ان النفس الوجوب هو اشتغال الذمومة بالفعل او بالوجود الاداء لزوم تفريق الذمومة مما
به تحقيقه ان للفعل معنى مصدرية وهو الايقاع بمعنى ما صلا بالمصدر وهو الحاله المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحاله هو نفس الوجوب
لزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء وكذا اني المالى لزوم المال وثبوته في الذمومة نفس وجوب لزوم سلبه الى سلب
الحق وجوبه فالوجوب في كل منها صفة شئ اخر وهذا وجه اخر اتفقا في المعنى ثم انما يفرقان في الوجود ما في البعد في الحكم في حصوله السالم
والثاني وهو عدم المسافر والربيع فان نوع الحاله المخصوصة التي هي الصلوة والصلوة لازم نظر الى وجود سببها بلية لعل ايقاعها من
هولاء غير لازم لعدم الخطاب قيام المانع واما في المالى فكما في الشئ الذي يشتري الرجل شيئاً بمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب الذمومة لثبوتها
الصبي ما شرى الرجل به الا بطلان البتة هذا اصل كلامه فيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحاله المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من
ذلك الشخص كان ثم الرضا مثلاً فلزوم وقوع الفعل الاقتران من شخص آخر بلزوم ايقاعها ليه ليس بمقول بل لزوم الوقوع
في تلك الحاله ليس بضرورة بل بالكلية لم يلزم الوقوع بلزوم الايقاع وان اريد بلزوم وجود تلك الحاله في الجملة فهاذا ذهب الجمهور الى ان
من اثن القضاء قد يكون بدون ايقاع الوجوب على ذلك الشخص انما يوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص عليه
اليه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق بغير التعبير عنه فان العذر يلزم في حال قيام العذر ان وقوع الفعل بعد
نزول العذر لو ادركه المشتري لم يلزم قبل المطالبة ان يكون امتن عند المطالبة ولا يلزمها الا ايقاع الاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب
يلزم لزوم ايقاع الفعل اداء المال في زمان ما بعد تقرير السبب ووجوب الاداء لزومته في زمان مخصوص لم يكن بعيداً قوله ولاداء عليهم
لعدم الخطأ فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمباغض والواجب واما ما لم يوربه قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب يلزم
الاداء كما في الواجب الخير على الراي الصحيح من ان الواجب واحد لا على اثنين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه
ايمان مثل الماسور به الا انه كفى نفس الوجوب على ما مر بعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطر قد يكون
نفس الفعل فيا تم تركه وتفقير الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلقه وكفى فيه يوم ثبوت هذه
ففي مثل النائم تحقيق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء يوم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح
المبطل قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب لتبلي لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطاب تحليل

والاداء عليهم عدم الخطاب
اداء الاداءين فان الخطاب
لا يلزم من اداء الاداءين
العدم بل يلزم من اداء
من وجوب العمل في كل
الوجوب بتبلي لكون السبب
نفس الوجوب بالخطاب
هو الوقت كما في الوقت
الخطاب لا بد من السبب
والخطاب لا بد من الاداء
فان لم يكن في السبب
فان لم يكن في السبب
الفرق بين الوجوبين
ان الوجوب لا يشترط الاداء
الفعل وهو الاداء في الزمان
نفس الوجوب في الزمان
فان لم يكن في السبب
فان لم يكن في السبب
السبب الوجوب الصلوة

فان لم يمتد الى الوجود بعض الشيء بالاداء فيعتبره لا اتصال به فان اتصل بالاداء بالجزء الاول لم يمتد
المزاج والافعال السببية الى الجزاء الذي عليه وبهذا الى الجزاء الذي اتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب وهو جميع الاجزاء من
الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تحطيا من القليل الى الكثير بلا دليل واليه فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء الثاني فقلنا
فان قيل ان القليل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير اتصال والافعال السببية هي التي تنقل عنه واما ما كان فلا اتصال
قلنا لان اتصال السببية عن الجزاء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به واما المتشكي عنه فنقرر السببية بهذا الايمان في الاتصال
والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال لكن نقرر السببية موقوف على الاتصال الاداء وبهذا نقرر اتصال
وتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب بلزم الدور وكذا ما يقال بلزم ان لا يتحقق الوجوب
ما لم يشترع لعدم تحقق سببه بفساده من قوله وما هي صلوة العصر الى ان غربت الشمس قبل قراءتها على ما صرح به فخر الاسلام
ليستحق اعتبارها بفسادها ولو حصل الفساح مع الغروب لم يكن فسادا وقوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما لم يست في وقوعها اذا لم يكن
سببية الاول للثاني وبعبارة فخر الاسلام وان الشروع بل الوقت متصفا ولكن جعل له من شغل كل الوقت بالاداء وعلما ان
الفساد الذي يعتبره على ما وجب بسبب كمال كافي في الجزاء ناقص كما في العصر وتبعد الاحراز عنه مع الايمان بالعزيمة والاتصال
على الصلوة في جميع الوقت وهو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المقدم حيث صرح باعتراض الفساد بالترتيب
اعلى ما ابتدئ في وقت الاحراز ووجه تعذر الاحراز عنه ان ليس في مسح العبدان الشئ قرأه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا
بل لا يحصل متيقن لشغل كل الوقت بالاداء بالامتداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد العجز وما قبل المغرب لا يجوز وقوعه بعد الوقت اذ لا فائدة كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من
ان المذهب هو انه مشروع في الوقت في الظهور والعصر او المغرب او الشاء فاما بعد خروج الوقت كان ذلك اذ لا قضاء
بانه لا يتقبل كل الوقت بالاداء برون هذا الفضا ومتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من فساد
توجه بعضهم ان المراد بالفساد وهو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الابان اليقه ولما لم يمتد الفضا الى
النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت فان طرأ الفضا على النقص لا يفسد ولا يشكل بالفجر ويجاب اشكال الفجر بان العصر يخرج
الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر وانما في الطلوع وتو لا في الكراهة وفي الغروب تسر وجاعتها واما جواب المقدم ففيه
نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يترض الفضا بالطلوع على الكمال مشدرة على ما مر من عند الايمان بالعزيمة التي شغل
كل الوقت بالاداء بلزم احتمال اعتراض الفضا بالتعذر وتذهب بعض الشايع الى ان ليس معنى سببية
الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبله في الشروع بل معناه انه اذا شرع

[illegible]

[illegible]

من الغرض وان لم تتركه كسب كل القصاب من الفقيه بغير التبييض قلنا قد يكون جبر اد الشرع عين الله ك الذي هو قوله لهذا
 من الغرض وان لم تتركه كسب كل القصاب من الفقيه بغير التبييض قلنا قد يكون جبر اد الشرع عين الله ك الذي هو قوله لهذا
 من الغرض وان لم تتركه كسب كل القصاب من الفقيه بغير التبييض قلنا قد يكون جبر اد الشرع عين الله ك الذي هو قوله لهذا

[illegible]

يكون موجبا وانما نحن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين والكان ونيا باعتبار ذاته ثم يجب ان يحجب اجماله كونه اخص حكم
 العين المستحق باعتبار الوجود ونظرا الى وصف وجده يقع عن المأمور به كدوا لوليه والخصب وهذا كما اذا استباح رجل
 له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء اقتضاه الميزان او اذ ادا وجب عليه باعتد وقب الاجرة بالخالص لان
 المستحق في الاجرة الشريك في الوصف الذي يحدث في الثوب لاسانف الاجير كما ان ذهب كل النصاب من الفقير بقرينة الزكاة
 فانه يخرج عن العدة فان قيل اين ادا ما تبي وريم الى الفقير بقرينة الزكاة للصحة عند زفره فكيف بالبيته قلنا المراد البيته متفرقة او الفقير
 المديون او الكلام الزامي فاجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لما يقع العبد واما كانه عليه للرج تكون
 جبر العبد اختيار العبد في صرفه او لا تصلح عبادة وقرينة لانا الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وليس فيه عن العادة الى العباد
 باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشريعة انما كالعبد في هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه ان عين امساك الذي يكون قرينة
 يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوضف القرينة لا تحقيق بدون النية اذ القرينة بدون النية فان قيل فاذا كانت المنافع على ذلك
 العبد غير مستحقه عليه فلم يخبر بها الى صوم آخر قلنا عدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كفا في السيل مع القطع بانه لا استحقاق فيه
 فقلنا ما ذكرنا ان العبد بان الاساك اختيارا في الاجرة المانها من خدمته معنى الكلام واما بهيئة النصاب فانما صار من زكاة من جهة
 انها عبارة عن ان يكون مجازا عن الصداقة على ان الشئ بهاد به العبد لا يخص عن الفقير وكذا شمس المنة ان معنى القصد حصل باختيار العمل
 ومعنى القرينة لاجته المحل لحصول الثواب بجبر البيته من الفقير ولذا لا يملك الجوع قوله وقال الشافعي ان لمكانت منافع العبد على ملكه
 من غير ان يقصر تحققة بعد على العبد لقرنتين بقرينة الفرض لعلنا لم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساك على قصد القرينة للعبادة والقرينة
 شاء العبد او الى تحقيق ذلك ان وصفت العبادة اليه عبادة ولنا تخلف ثوبا فكلما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بد
 لصيرورة القرينة فرضا او اعتقادا اخر اذ اعن الجبر وتعيين المحل انما يكفي لتميزه للنفي الجبر واثبات القصد واما ادى فرض الجبر بدون
 فانما ثبت على خلاف القياس فعلى ان الابدادى فرض الصوم بنية التطوع او اوجب آخر ما يطلب النية ولو في الصلح الصلح والى جواب
 انهم وجوب تعيين الالزام انه لا يميل لتعيين بالطلاق النية فان الاطلاق في تعيين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلبت
 يا انسان معين هو لا حصار وطلب الابدال وكذا انما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض في نوى مطلق الصوم معين هو لا يجاد
 وطلب الحصول فان قيل سلنا ذلك في الطلاق النية لكن متغير ان لا يميل بالخطا في الوقت بان يجرى النقل او اوجبا آخر كما لا يقال
 زيد ام لم نرد قلنا لا نوى الاصل والوصف في الوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
 بل بالعكس فقدر بطلان على الوصف ونفى الاطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف
 ولم يوجد في ههنا سوى النقل فبطلا لا يقتضيه بطلان الاصل ضرورة انتفاء المذموم بما يتقاه واللازم بل الاصل والوصف وانما يجب
 المفهوم فاما احدى حجب الوجود وبطلان احد ما بطلان الاخر قلنا اللازم احد الاوصاف لعلنا تعيين فبطلان وصف معين لا يوجب بطلان
 الاصل لاجزان يوجد وصف آخر كما يفرض ههنا ثم انما اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلان حكم بطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف
 الظاهر من الصوم لا معنى انه متغير في الشيء الذي هو نقل فيكون ذلك نصبا للصوم فان قلت بقرينة النقل اعراض عن الفرض لما بينهما المتأفاه
 فيصير بقرينة ترك النية قلنا لا اعراض انما ثبت في ضمن بقرينة النقل قد ثبت ليلفتوا في ضمننا وقد يجب ان اصل استبدالنا لا سلم

[illegible]

باننا لم ان وصفت العبادة بكون بقية العبد بل بالانضمام من استحقاق فان الفرض انما لما ارادنا العبد فاسل اليه ونبئت ذلك بطريق
 قطع خلاص اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاختصاص لا هو تعالى وذاك بالنية بان يقصد بقلبه توجيهه نحو الله الى الله تعالى
 وحده فاذا وجد الاساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انما يصح لبقية الفرضية لا يكون للنيل بالمعبد بل بوجود الانضمام من استحقاق
 فنية النقل او واجب آخر لا يسلط الفرضية الثانية في نفس الامر اذا افترق لانه انما لم يسب بلازم كالموجود الثاني ينقص
 بالاختلاف وان ظن الناس انه ليس باختيار على ان لم يتبدل لوجوده في غير ذلك فانه لا يكون له في غير ذلك لا يقال
 في بعض النسخ الكمال لعدم التجري لاننا نقول السجدة وجودي فيقتضي الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفناء واليقين في الفناء في باب
 العبادة انما هو بقوله والنية المترتبة لغيره ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعذر وخرج فلا بد من التقديم عليه
 بان يعزى في الليل انه يسبك سجدته من التجري الى الغروب ولا يطرأ عليه عدم على الزك في غير سجدته انما كانت النية في اول الصلوة
 تجعل باقية الى آخرها واما النية المتعززة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الاب كات لان الشيء انما يتغير حكما اذا
 تصور حقيقة كالتنية في خلال الصلوة لا تتغير متقدمة وحاصل الجواب انما نحصل النية المتأخرة متقدمة بل تجعل النية المتقدمة
 في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متقدمة تقديرها ان النية المتقدمة اسلمة لا تقارن شيئا من اجزاء
 اليوم تعتبر مقارنته لسما تقديره او لا تخاف ان لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء بخلاف الصبح بالنية
 المتصلة ببعض اولي لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسايرة الى الامتثال فان قيل
 المعدم السبوق بالوجود ويمكن ان يقدر حقيقة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان عدمه على النية متقدمة
 بالليل فان من غزم على فعل يجعل عازنا عليه لم يغير غزمه على تركه واما المصوم بعدم الاصل فيحتاج الى
 تقدير حقيقة فلما كان النية متقدمة جعل كاشا فقد برأ فكذا لا الاتي لانه بعدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
 بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوابا جملة الاساكات في اليوم بشئ واحد فالمستقر من مجرد ومنه مقتضى بالكل
 حكما وايضا لاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل الاقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
 يفسد قبل ان يقرن به النية وبعد الفناء لا يعود صحيحا فلنا لابل موقف الاساكات المتقدمة لصلوها للصوم فان
 صادقت نية الصوم في الاكثر صارت صوابا والافسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافي لصح الصوم فنية
 بعد نصف النهار لما يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران
 بالكل قوله الطاعة قاصرة في اول النهار لعلها مخالفة الواسع بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك
 الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشتقة فيه واما كمال الطاعة من الضحية الكبرى قوله وفي الثاني ايضا

انما لم ان وصفت العبادة بكون بقية العبد بل بالانضمام من استحقاق فان الفرض انما لما ارادنا العبد فاسل اليه ونبئت ذلك بطريق
 قطع خلاص اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاختصاص لا هو تعالى وذاك بالنية بان يقصد بقلبه توجيهه نحو الله الى الله تعالى
 وحده فاذا وجد الاساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انما يصح لبقية الفرضية لا يكون للنيل بالمعبد بل بوجود الانضمام من استحقاق
 فنية النقل او واجب آخر لا يسلط الفرضية الثانية في نفس الامر اذا افترق لانه انما لم يسب بلازم كالموجود الثاني ينقص
 بالاختلاف وان ظن الناس انه ليس باختيار على ان لم يتبدل لوجوده في غير ذلك فانه لا يكون له في غير ذلك لا يقال
 في بعض النسخ الكمال لعدم التجري لاننا نقول السجدة وجودي فيقتضي الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفناء واليقين في الفناء في باب
 العبادة انما هو بقوله والنية المترتبة لغيره ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعذر وخرج فلا بد من التقديم عليه
 بان يعزى في الليل انه يسبك سجدته من التجري الى الغروب ولا يطرأ عليه عدم على الزك في غير سجدته انما كانت النية في اول الصلوة
 تجعل باقية الى آخرها واما النية المتعززة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الاب كات لان الشيء انما يتغير حكما اذا
 تصور حقيقة كالتنية في خلال الصلوة لا تتغير متقدمة وحاصل الجواب انما نحصل النية المتأخرة متقدمة بل تجعل النية المتقدمة
 في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متقدمة تقديرها ان النية المتقدمة اسلمة لا تقارن شيئا من اجزاء
 اليوم تعتبر مقارنته لسما تقديره او لا تخاف ان لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء بخلاف الصبح بالنية
 المتصلة ببعض اولي لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسايرة الى الامتثال فان قيل
 المعدم السبوق بالوجود ويمكن ان يقدر حقيقة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان عدمه على النية متقدمة
 بالليل فان من غزم على فعل يجعل عازنا عليه لم يغير غزمه على تركه واما المصوم بعدم الاصل فيحتاج الى
 تقدير حقيقة فلما كان النية متقدمة جعل كاشا فقد برأ فكذا لا الاتي لانه بعدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
 بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوابا جملة الاساكات في اليوم بشئ واحد فالمستقر من مجرد ومنه مقتضى بالكل
 حكما وايضا لاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل الاقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
 يفسد قبل ان يقرن به النية وبعد الفناء لا يعود صحيحا فلنا لابل موقف الاساكات المتقدمة لصلوها للصوم فان
 صادقت نية الصوم في الاكثر صارت صوابا والافسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافي لصح الصوم فنية
 بعد نصف النهار لما يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران
 بالكل قوله الطاعة قاصرة في اول النهار لعلها مخالفة الواسع بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك
 الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشتقة فيه واما كمال الطاعة من الضحية الكبرى قوله وفي الثاني ايضا

انما لم ان وصفت العبادة بكون بقية العبد بل بالانضمام من استحقاق فان الفرض انما لما ارادنا العبد فاسل اليه ونبئت ذلك بطريق
 قطع خلاص اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاختصاص لا هو تعالى وذاك بالنية بان يقصد بقلبه توجيهه نحو الله الى الله تعالى
 وحده فاذا وجد الاساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انما يصح لبقية الفرضية لا يكون للنيل بالمعبد بل بوجود الانضمام من استحقاق
 فنية النقل او واجب آخر لا يسلط الفرضية الثانية في نفس الامر اذا افترق لانه انما لم يسب بلازم كالموجود الثاني ينقص
 بالاختلاف وان ظن الناس انه ليس باختيار على ان لم يتبدل لوجوده في غير ذلك فانه لا يكون له في غير ذلك لا يقال
 في بعض النسخ الكمال لعدم التجري لاننا نقول السجدة وجودي فيقتضي الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفناء واليقين في الفناء في باب
 العبادة انما هو بقوله والنية المترتبة لغيره ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعذر وخرج فلا بد من التقديم عليه
 بان يعزى في الليل انه يسبك سجدته من التجري الى الغروب ولا يطرأ عليه عدم على الزك في غير سجدته انما كانت النية في اول الصلوة
 تجعل باقية الى آخرها واما النية المتعززة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الاب كات لان الشيء انما يتغير حكما اذا
 تصور حقيقة كالتنية في خلال الصلوة لا تتغير متقدمة وحاصل الجواب انما نحصل النية المتأخرة متقدمة بل تجعل النية المتقدمة
 في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متقدمة تقديرها ان النية المتقدمة اسلمة لا تقارن شيئا من اجزاء
 اليوم تعتبر مقارنته لسما تقديره او لا تخاف ان لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء بخلاف الصبح بالنية
 المتصلة ببعض اولي لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسايرة الى الامتثال فان قيل
 المعدم السبوق بالوجود ويمكن ان يقدر حقيقة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان عدمه على النية متقدمة
 بالليل فان من غزم على فعل يجعل عازنا عليه لم يغير غزمه على تركه واما المصوم بعدم الاصل فيحتاج الى
 تقدير حقيقة فلما كان النية متقدمة جعل كاشا فقد برأ فكذا لا الاتي لانه بعدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
 بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوابا جملة الاساكات في اليوم بشئ واحد فالمستقر من مجرد ومنه مقتضى بالكل
 حكما وايضا لاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل الاقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
 يفسد قبل ان يقرن به النية وبعد الفناء لا يعود صحيحا فلنا لابل موقف الاساكات المتقدمة لصلوها للصوم فان
 صادقت نية الصوم في الاكثر صارت صوابا والافسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافي لصح الصوم فنية
 بعد نصف النهار لما يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران
 بالكل قوله الطاعة قاصرة في اول النهار لعلها مخالفة الواسع بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك
 الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشتقة فيه واما كمال الطاعة من الضحية الكبرى قوله وفي الثاني ايضا

ضرورة فان قيل ضرورة التقديرات في حق الجميع وضرورة التاخير مخصصة بالمعصية في بعض الاحيان وبناء
 الاحكام على الاعم الاغلب ودون القليل النادر قلنا اننا سنبين في اصل الحاجة التي قد رادوا الخاص في موضع
 كالمعصية في مواضع وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يتبين عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها
 وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديرات فان قيل ضرورة التاخير لا تخص باقل نصف النهار قلنا
 نعم الا ان فيما قيل نصف النهار ترك الكل الى الخلط وهو الاكثر وفيما بعده بقوت الاصل في الخلط جميعا فيقول
 الصوم لان الاقل بقايلة الاكثر في حكم العدم وعلم ان المراد بنصف النهار هنا هو الصلوة الكبرى لانها نصف
 النهار الصوم اي من طلوع الفجر الى غروب الشمس اما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى
 غروبها والختار انه لو نزل بقيل الزوال بعد الصلوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصوم في قوله
 خلافا لما في رد المحتار من هبة على ما هو المأثور في الكتب انه يجوز النقل من قبل الزوال بشرط الاساس والاصل في اول
 النهار اي من ان يكون صوما من اول اليوم بئال فواب صوم الجميع كمن ادرك الايام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني
 لو نذر صوم حجب صوم يوم الخميس مثلاً فمما اذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار السبب الا اذا
 من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتاوى بطلان النية ونيتها النقل لكن لا يتاوى بنيتها وجب
 آخر ان تعيين وقت النذر انما حصل بتعيين النذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيها هو حق النذر كالنقل حتى يفرق
 ما تعيين للوقت ولا يؤثر فيها هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا يضره الى النذر بل يقع عما نوى فان قلت قد قيل
 النذر في مثله القسم الثالث بان يكون مطلقاً غير معين فعملوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن تعييناً للصوم انفق الى
 نية من الليل وهذا مشعر بان النذر المعين ليس من القسم الثالث والاختلاف في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب
 هو النذر فلا يكون من القسم الثاني فيقبل قياسه فلا يخبر الاقسام في الاربعة فالتسليم القسم الثالث لا يكون الوقت
 فيه معيار السبب لا لشك ان النذر المعين كذلك لكنه لما كان شبيهاً بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد سبق احكامه فافترقا
 في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت والنذر بالطلاق لا يقال الوقت في النذر المعين
 شرطاً في القسم الثالث معيار لا غير ذلك لان النذر داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطاً والنهار المعين شرطاً في وقت
 عليه الاداء في النذر المعين فيكون شرطاً فيه دون المطلق لان النقل عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر
 خياراً عما يكون الوقت معياراً لا سبباً من غير تعرض لكونه شرطاً ولا غير شرطاً قوله وما النقل جواب سوال تقريره ان عدم تعيين
 الوقت لو كان موجبا للتبني لم يصح النقل من النذر فاجاب بالشرع الاصل في غير رمضان هو الصوم النقل كالمفروض في

[illegible]

[illegible][illegible]

في بيان الالهية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يرد بها وجه الله لانه اهل الادامات كان الاله اللو جوب عليه ولم يكن الاله لثواب البعثة
 لم يكن الاله لوجوب شيء من الشرع التي هي طاعات السيد فكان الخطاب بها موقوف عاينه عندنا ولازمه الايمان بالسلطة لولا كان
 الاله لادائه ووجوب حكمه ولم يحمل مخاطبا بالشرع لانه قد تقدم الايمان لانه كس سباب الالهية احكام نعم الاخرة فلم يصح ان يحمل
 شرط مقتضى وقيل ان ترجمته انفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو من عندنا فكيف يكون مخاطبا به اهل البعثة
 الصحيح ان الكافر بل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقيل ان ترجمته هو ان حصول الشرع الشرعي يصح ان يسمى كالايان
 لصحة العبادات والظاهرة لصحة الصلوة بل هو شرط في التكليف لوجوب اداء الامم صور والمسلمة في خبري ترجمته ووجوب التكليف
 الكافر الفروع تسبيل المناظرة قوله في حق المواقفة في الاخرة تتعلق بالعبادات خاصة ومنها نعم لو اخذون تبرك الاعتقاد لان
 موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب تنبأ ولهم وان الاداء واجب
 عليهم وهو من الشافعي هم عن عاينه مشايخ وباراد النسخاطون باداء ما يحمل السقوط واليه ذهب القاضي البوزيد والامام مسيس الالهية
 ونحو الاسلام وهو التمسك عند التماخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر والافق عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يخطأ في ائمة
 الخلاف في انهم لم يلقون في الاخرة ترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يخافون ترك الاعتقاد وكذا ذكره في التبرك هو الموت
 لما ذكر في حصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتبجيلهم تركها كما لا يكون ترك الاصول فخطرون محل الخلاف هو الوجوب في ترك
 المواقفة على ترك الاعمال بن الاتفاق على المواقفة تبرك اعتقاد والوجوب قوله لقوله تعالى لا يسلككم في سقر قالوا لم نك من
 المصلين ولم نك نطعم السكين اورد الائمة و ليل على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواقفة في الاخرة على ما هو المتفق عليه
 وقد بينا ان محل الوفاق ليس هو المواقفة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية استلكت اليقين
 بالوجوب في حق المواقفة على ترك الاعمال ايضا ولذا جاب عنه الفريسي الثاني بان المراد لم يكن من المصدقين فرضية الصلوة
 فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورواياته مجاز فلا يثبت الادب لعل فان قلت لا يجزى في الآية يجوز ان يكونوا كاذبين
 في ائمة العذاب الى ترك الصلوة والزكاة ولا يجب على السيد تكذيبهم كما في قوله لم يرد بنا ما كان مشركين واما ما
 نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاجبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال روثهم قلنا الاجماع على ان المراد يقتسم
 فيما قالوا وتحذر غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستنلا بكذبه
 كما في الآيات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص بالمرتدين قوله واما عندنا فالعدم الدليل على
 فرضية وهو من فان التومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان السلق بالشرع هو الامر بالاعلام لانفس الفريسي
 قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به ولا استحقاق العقاب على تقدير
 التبرك فالكفار ان توصلوا الى المامور به تحصيل شرائط الثواب والا فالعقاب وعدم الالهية انما هو على تقدير عدم تحصيل
 الشرط اعني الايمان وايضا فتعوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان ركس الطاعات واما
 العبادات فكيف ثبت شرطها وجوب الفروع الا ان السعدان قال عبده تنوزج اربعا لا يثبت الحرية
 بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاداء المسئلة الواردة فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالفروع الاخر

في بيان الالهية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يرد بها وجه الله لانه اهل الادامات كان الاله اللو جوب عليه ولم يكن الاله لثواب البعثة
 لم يكن الاله لوجوب شيء من الشرع التي هي طاعات السيد فكان الخطاب بها موقوف عاينه عندنا ولازمه الايمان بالسلطة لولا كان
 الاله لادائه ووجوب حكمه ولم يحمل مخاطبا بالشرع لانه قد تقدم الايمان لانه كس سباب الالهية احكام نعم الاخرة فلم يصح ان يحمل
 شرط مقتضى وقيل ان ترجمته انفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو من عندنا فكيف يكون مخاطبا به اهل البعثة
 الصحيح ان الكافر بل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقيل ان ترجمته هو ان حصول الشرع الشرعي يصح ان يسمى كالايان
 لصحة العبادات والظاهرة لصحة الصلوة بل هو شرط في التكليف لوجوب اداء الامم صور والمسلمة في خبري ترجمته ووجوب التكليف
 الكافر الفروع تسبيل المناظرة قوله في حق المواقفة في الاخرة تتعلق بالعبادات خاصة ومنها نعم لو اخذون تبرك الاعتقاد لان
 موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب تنبأ ولهم وان الاداء واجب
 عليهم وهو من الشافعي هم عن عاينه مشايخ وباراد النسخاطون باداء ما يحمل السقوط واليه ذهب القاضي البوزيد والامام مسيس الالهية
 ونحو الاسلام وهو التمسك عند التماخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر والافق عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يخطأ في ائمة
 الخلاف في انهم لم يلقون في الاخرة ترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يخافون ترك الاعتقاد وكذا ذكره في التبرك هو الموت
 لما ذكر في حصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتبجيلهم تركها كما لا يكون ترك الاصول فخطرون محل الخلاف هو الوجوب في ترك
 المواقفة على ترك الاعمال بن الاتفاق على المواقفة تبرك اعتقاد والوجوب قوله لقوله تعالى لا يسلككم في سقر قالوا لم نك من
 المصلين ولم نك نطعم السكين اورد الائمة و ليل على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواقفة في الاخرة على ما هو المتفق عليه
 وقد بينا ان محل الوفاق ليس هو المواقفة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية استلكت اليقين
 بالوجوب في حق المواقفة على ترك الاعمال ايضا ولذا جاب عنه الفريسي الثاني بان المراد لم يكن من المصدقين فرضية الصلوة
 فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورواياته مجاز فلا يثبت الادب لعل فان قلت لا يجزى في الآية يجوز ان يكونوا كاذبين
 في ائمة العذاب الى ترك الصلوة والزكاة ولا يجب على السيد تكذيبهم كما في قوله لم يرد بنا ما كان مشركين واما ما
 نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاجبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال روثهم قلنا الاجماع على ان المراد يقتسم
 فيما قالوا وتحذر غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستنلا بكذبه
 كما في الآيات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص بالمرتدين قوله واما عندنا فالعدم الدليل على
 فرضية وهو من فان التومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان السلق بالشرع هو الامر بالاعلام لانفس الفريسي
 قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به ولا استحقاق العقاب على تقدير
 التبرك فالكفار ان توصلوا الى المامور به تحصيل شرائط الثواب والا فالعقاب وعدم الالهية انما هو على تقدير عدم تحصيل
 الشرط اعني الايمان وايضا فتعوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان ركس الطاعات واما
 العبادات فكيف ثبت شرطها وجوب الفروع الا ان السعدان قال عبده تنوزج اربعا لا يثبت الحرية
 بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاداء المسئلة الواردة فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالفروع الاخر

قوله وليس في سبط العباد و قد عظم تخفيف جواب عن التسليم الثاني للفرق الاول يعني ان تعذيب الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة بما تراجهم عن ابدية ثواب العباد و اما الجواب عن تسليم الاول فهو ان قد
على ترك العباد و لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اول الامر الموافاة على ترك العباد قبل مواعيد النزول
وانما الموافقة على ترك اعتقاد الوجوب على امر قوله صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب حيث ذلتها بما مضى على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقائه وتعلقه كيف الاول وعند الشافعي حرمانها بسقوط تعلق الخطاب في حق الموافاة
قوله لقوله ومن كفى بالايمن الاية بعد الشافعي حرمانها على من ثبات على كفره ليل قوله ومن يستدرجكم عن دينه
فيمتدحوا فاعلموا انهم لا يخرجون من الاسلام بل يخرجون من العقوبات والاعمالات عندئذ
بل هو تحقيق ان الخلاف ليس بسببها على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح
لا يقيد به قوله تعالى ان منتهى انهم لا يخرجون من العقوبات لانما نقول هذا في اسيات ونذر الصوم من اسيات
وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النبي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل وطلب كمن فعل استعلاء و اختلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهية او فيما اشتركا في انهما كراهية او نهي
في الامر ثم النبي المتعلق بالفعل المكلفين دون اعتقاد اتيهم ما ان يكون نهيها عن فعل حرام او شرعي كل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة والاعلى ان اصح القرينة وغيره فالمتصور ان الحكم المطلق وقدر الشرع بما يتوقف تحقيقه على الشرع
وحيث بخلافه او تعرض بان مثل الصلوة والزكاة والاسم وغير ذلك تحقيق من المكلف من غير توقف على اتيه حسب
بان المستعنى عن شرع بفعل الفعل واما مع وصف كونه عبادة او وصف ما يخص بها يتوقف على اتيه الشرع عليه
الحكام فلا يتحقق بدون اتيه شرع قد بان المتوقف على اتيه هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فهي اسيات اتيه و
كون الزنا والشرب مصيبة لا يتحقق الا باتيه ففسر الحكم بما يكون له تحقيقه كحيث يتحقق شرعي بان كان شرطا لصحة
اعتمده الشارع بحيث ان اتيه فبعضها لم يحمله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بالاطمارة والبيع والوارد
على ما يجب ان الفعل الحسي من كراهات الايجاب الجليل بقدره الفعل الحسني كان موافقا للشرع حكم مطلوب
شرعي الا اتيه قوله فيقتضي لم يبيده شارفا بلفظ الاقتصار الى اتيه لا رمتهم معنى انه يكون قبيحا فبني الصلوة
عنه لان التهي يجب فيه كما هو احيى الا شرعي والحاصل ان التهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على اتيه

قوله وليس في سبط العباد و قد عظم تخفيف جواب عن التسليم الثاني للفرق الاول يعني ان تعذيب الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة بما تراجهم عن ابدية ثواب العباد و اما الجواب عن تسليم الاول فهو ان قد
على ترك العباد و لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اول الامر الموافاة على ترك العباد قبل مواعيد النزول
وانما الموافقة على ترك اعتقاد الوجوب على امر قوله صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب حيث ذلتها بما مضى على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقائه وتعلقه كيف الاول وعند الشافعي حرمانها بسقوط تعلق الخطاب في حق الموافاة
قوله لقوله ومن كفى بالايمن الاية بعد الشافعي حرمانها على من ثبات على كفره ليل قوله ومن يستدرجكم عن دينه
فيمتدحوا فاعلموا انهم لا يخرجون من الاسلام بل يخرجون من العقوبات والاعمالات عندئذ
بل هو تحقيق ان الخلاف ليس بسببها على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح
لا يقيد به قوله تعالى ان منتهى انهم لا يخرجون من العقوبات لانما نقول هذا في اسيات ونذر الصوم من اسيات
وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النبي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل وطلب كمن فعل استعلاء و اختلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهية او فيما اشتركا في انهما كراهية او نهي
في الامر ثم النبي المتعلق بالفعل المكلفين دون اعتقاد اتيهم ما ان يكون نهيها عن فعل حرام او شرعي كل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة والاعلى ان اصح القرينة وغيره فالمتصور ان الحكم المطلق وقدر الشرع بما يتوقف تحقيقه على الشرع
وحيث بخلافه او تعرض بان مثل الصلوة والزكاة والاسم وغير ذلك تحقيق من المكلف من غير توقف على اتيه حسب
بان المستعنى عن شرع بفعل الفعل واما مع وصف كونه عبادة او وصف ما يخص بها يتوقف على اتيه الشرع عليه
الحكام فلا يتحقق بدون اتيه شرع قد بان المتوقف على اتيه هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فهي اسيات اتيه و
كون الزنا والشرب مصيبة لا يتحقق الا باتيه ففسر الحكم بما يكون له تحقيقه كحيث يتحقق شرعي بان كان شرطا لصحة
اعتمده الشارع بحيث ان اتيه فبعضها لم يحمله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بالاطمارة والبيع والوارد
على ما يجب ان الفعل الحسي من كراهات الايجاب الجليل بقدره الفعل الحسني كان موافقا للشرع حكم مطلوب
شرعي الا اتيه قوله فيقتضي لم يبيده شارفا بلفظ الاقتصار الى اتيه لا رمتهم معنى انه يكون قبيحا فبني الصلوة
عنه لان التهي يجب فيه كما هو احيى الا شرعي والحاصل ان التهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على اتيه

قوله وليس في سبط العباد و قد عظم تخفيف جواب عن التسليم الثاني للفرق الاول يعني ان تعذيب الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة بما تراجهم عن ابدية ثواب العباد و اما الجواب عن تسليم الاول فهو ان قد
على ترك العباد و لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اول الامر الموافاة على ترك العباد قبل مواعيد النزول
وانما الموافقة على ترك اعتقاد الوجوب على امر قوله صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب حيث ذلتها بما مضى على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقائه وتعلقه كيف الاول وعند الشافعي حرمانها بسقوط تعلق الخطاب في حق الموافاة
قوله لقوله ومن كفى بالايمن الاية بعد الشافعي حرمانها على من ثبات على كفره ليل قوله ومن يستدرجكم عن دينه
فيمتدحوا فاعلموا انهم لا يخرجون من الاسلام بل يخرجون من العقوبات والاعمالات عندئذ
بل هو تحقيق ان الخلاف ليس بسببها على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح
لا يقيد به قوله تعالى ان منتهى انهم لا يخرجون من العقوبات لانما نقول هذا في اسيات ونذر الصوم من اسيات
وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النبي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك
الفعل وطلب كمن فعل استعلاء و اختلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهية او فيما اشتركا في انهما كراهية او نهي
في الامر ثم النبي المتعلق بالفعل المكلفين دون اعتقاد اتيهم ما ان يكون نهيها عن فعل حرام او شرعي كل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة والاعلى ان اصح القرينة وغيره فالمتصور ان الحكم المطلق وقدر الشرع بما يتوقف تحقيقه على الشرع
وحيث بخلافه او تعرض بان مثل الصلوة والزكاة والاسم وغير ذلك تحقيق من المكلف من غير توقف على اتيه حسب
بان المستعنى عن شرع بفعل الفعل واما مع وصف كونه عبادة او وصف ما يخص بها يتوقف على اتيه الشرع عليه
الحكام فلا يتحقق بدون اتيه شرع قد بان المتوقف على اتيه هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فهي اسيات اتيه و
كون الزنا والشرب مصيبة لا يتحقق الا باتيه ففسر الحكم بما يكون له تحقيقه كحيث يتحقق شرعي بان كان شرطا لصحة
اعتمده الشارع بحيث ان اتيه فبعضها لم يحمله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بالاطمارة والبيع والوارد
على ما يجب ان الفعل الحسي من كراهات الايجاب الجليل بقدره الفعل الحسني كان موافقا للشرع حكم مطلوب
شرعي الا اتيه قوله فيقتضي لم يبيده شارفا بلفظ الاقتصار الى اتيه لا رمتهم معنى انه يكون قبيحا فبني الصلوة
عنه لان التهي يجب فيه كما هو احيى الا شرعي والحاصل ان التهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على اتيه

بالذات اوله في غيبه العوض فلا يتم اقتصادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جوبا الامر انتهى لو قيل لك بل يجب هذا الفعل
لكونه معلوما ويجزم كونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خطب في الثوب لا تتخط في هذا المكان فلو خاطه فيه بعد مثلا بانه
وعاصيا لكونه في ذلك المكان قوله هذا الجزم لا يصح كقولنا جوبا لكونه في غيبه العوض لكونه في غيبه العوض
فيقول الكلام اليه في نفسه اي وجوده اجزا غير متناهية لا موجوداتي به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون
قبح ذلك الجزم لا مخرج عنه قلنا لان ذلك اتخرج ان كان خارجا عن اكل الفيل لا يكون هذا في قيل ان
يجزئه وان كان اخلافيه ينقل الكلام الى قبحه قوله فسلم من هذا قد سبق بيان لك في محسن فان قيل
لم يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان تركيبه من احد هاتين العينين والآخر قبح عينه قلنا جوبا
الا ان يستلزم قبح المعنى في نفسه بحسب الشرع وانقل اذ احسنه عاد وعقلا ما يكون سنا جميعا استرانه
لان احسنه نيزله الوجود لا يصح بنزله لعدم وجود المركب فيبقى الى وجود جميع الاجزاء وجملا لعدم قوله
واقع كالمطهارة بالماء المنصوب فلو كانت الطهارة مأمورا او مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلقة للغير لما دعى بها
المأمورية بقوله اما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور مطلقا لا يقتضي
احسن لذاته بقوله وعندنا اي عند الشافعي الباطل والقاسد عبارتان عمالقا بل الصحيح بمعنى عدم سقوط اقتصاد
او عدم موافقة الامر في العبادات بمعنى تخرجه عن السببية للثمرات المطلوبة في المعاملات والازاعة في السببية
مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او بخبرية وقد يكون منهيا عنه لامر خارج انما النزاع
ان هذا القسم بل يكون صحيحا تيرتب عليه ثاره ام لا قوله لان محبة الاجزاء والشرط كافية في وجوب القبح
اللازم بان يكون الشرط ثم لا يخار في ان الوقت من شرطه الصلوة لعدم وقوعه في الصلوة مجازا
وفي الصوم ومضافا لا كما سيجي قوله كالباع بالشرط يعني شرطا ليقضية العقد ولا لحد المعاقدين في نفع المفقود
وهو من اهل الاستحقاق وقد نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع بشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اهل العقد
صحيحا متبعا لذلك لكن بصيغة افساد واخرية فالشرط انما على البيع لانه لا يملكه بشرط في نفس العقد وهو المراد بالو
اللازم في هذا المقام قوله الربو اي وكالبيع بالربو او بغير الفضل الخالي عن العوض ان في الربو عيبا
بحال من نفسه وفي احد الجانين فضل خال عن العوض مستحق لعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
قوله البيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت مناهية غير مقصود بل وسيلة الى الفساد اذا امتنع بالاعتيان
للايمان لانه شرط وجود المبيع وان اشترى بهذا الاعتبار صار الممنوع من حيازة الشرط بنزلة آلات الفساد

در این مقامی صلوات
 و بر او ایستادند
 و در این مقامی صلوات
 و بر او ایستادند

فيفسد البيع لكون احد البعدين غير متقوم اذا انقسم واجب القادة بعينه او بشئ او بغيره حسب بقائها بها لبعض لعدم تقوما
 لكنها تصح لشئ لهما مال لان المال بائيل اليه الطبع ويخرق وقت الحاجة او ما خلق لمصلحة لا دمي ويخرق في البيع والفتنة
 قوله صوم الايام المنسية يعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا بائيل لان الصوم فتنه مشرع لكونه اساسا على
 القرية وقدر التفسير في مخالفة عدو اياها وتكرارها على مواساة العفر ابا الاطلاع على شدتها لهم وانهم يتنعمون بها هذه الاوقات
 باعتبار انها ايام كل من شرب على رذيلة بحيث والوقت ميسرا للصوم فيقترن به يوفى به مكان بمنزلة لازم خارج او سببا
 ان الصوم في هذه الايام اغراض عن خيل في الدنيا في هوى من لا يملك للصوم فخرج عنه اى غير داخل في عمومها وبهذه
 ما قيل لا تخم ان ترك الاجابة متارة للصوم بل بوعينه كترك اسكون فانه عين التحرك وبكس في الطريقة المنسية في
 الصوم فخر في غيره عدول عن حقيقة فاجز الابليل وجوابه سبق من ان التمس عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق
 التغيير او فيج عذارة المكان مشروعا والتميز في الصوم اول دليل على انه لا يكون منهية لانه ثم قال في التحقيق ان الصوم في هذه
 ترك المقطرات الثلث وللجواب من حيث الاضافة الى المقطرات يكون عياقة مستحبة ومن حيث الانشاء الى اجابة الدعوة
 يكون عياقة منهية من ترك الواجب والتمتع الاصل للصوم في الاول فيكون الثاني لانتفاء صفة هذه الايام فالصوم غيبا
 الاضافة الى الاضافة التي هي الاكل والشرب اجماع بمنزلة الاجل باعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التتابع فك الاجابة
 بمنزلة الوصف وترك المقطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا بطل غير مشرع بولم يكن فاقا
 الا باطلا قوله لكن صح التنبيه اى بالصوم في هذه الايام المنسية لان الصوم نفسه طاعة وانما احصيته في الاعراض عن طاعة الله
 وهي في فعل الصيام الذي في فكره اسمع كما يحل على نفسه في الصوم جنة طاعة جنة معصية ونفقا والسند انما هو باعتبار الجنة وال
 حتى قالوا الوصح بكونه المنهي عن ان يقول الله على صوم يوم التهم فليصح فردد في رواية الحسن عن عبيدة بن جراح قال قلت
 علي بن ابي حمزة عن حماد بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الصوم في هذه
 يا اصلا في تحقيق ذلك ان التذرع بواجب بالقول وبالقول لكن التمييز بين المشرع والمنهي عنه بشرع واجاب ما فعل في النظر
 لا يمكن التمييز بين الاثنين في الحكم جزوا في واجب الحسن الذي ماتت فيه الفارسية لا يمكن ان يبيع على الحسن من النجاسة ولا يجوز
 اكله لاسيما في التمييز بينهما قوله اما الصلوة تشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنسية والصلوة في الاوقات المنسية حيث
 الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوضوء للصوم من قبيل الوضوء لا لازم لكونه
 مباحا له وللصلوة من قبيل المباح وكونه فرفا لها وفي الطريقة المعنية ان المركب قد يكون جزءا لكل في الاسم كالمس
 وقد لا يكون كالحوان والصوم من اجزاء الاول لا مركب من اسماكات متفقة اقتبسة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
 حنث بصوم ساقه فيكون كل جزء منها عنة لكونه باهنا كان انقضاء منه انقضاء مشروعا مخطو او لمضى انما يلزم لا يقال بانقضاء
 من الما فيه من تقرير العصية ويظهر ان تركها واجب التكرار وان كان تقريرها انقضاء مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار
 بخلاف ذلك المعصية في قطع في تركه جانب التكرار فلا يلزم انقضاء بالانقضاء وانما في الصلوة وانما في الصلوة وانما في الصلوة وانما في الصلوة
 والجمود والصلوة بالجموع ولم يتقدم بالسبق فيها انقضاء قبل ذلك كان عبادا منقضية حيث عبادا لمضى عليها فيكون المنهي في

فيفسد البيع لكون احد البعدين غير متقوم اذا انقسم واجب القادة بعينه او بشئ او بغيره حسب بقائها بها لبعض لعدم تقوما
 لكنها تصح لشئ لهما مال لان المال بائيل اليه الطبع ويخرق وقت الحاجة او ما خلق لمصلحة لا دمي ويخرق في البيع والفتنة
 قوله صوم الايام المنسية يعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا بائيل لان الصوم فتنه مشرع لكونه اساسا على
 القرية وقدر التفسير في مخالفة عدو اياها وتكرارها على مواساة العفر ابا الاطلاع على شدتها لهم وانهم يتنعمون بها هذه الاوقات
 باعتبار انها ايام كل من شرب على رذيلة بحيث والوقت ميسرا للصوم فيقترن به يوفى به مكان بمنزلة لازم خارج او سببا
 ان الصوم في هذه الايام اغراض عن خيل في الدنيا في هوى من لا يملك للصوم فخرج عنه اى غير داخل في عمومها وبهذه
 ما قيل لا تخم ان ترك الاجابة متارة للصوم بل بوعينه كترك اسكون فانه عين التحرك وبكس في الطريقة المنسية في
 الصوم فخر في غيره عدول عن حقيقة فاجز الابليل وجوابه سبق من ان التمس عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق
 التغيير او فيج عذارة المكان مشروعا والتميز في الصوم اول دليل على انه لا يكون منهية لانه ثم قال في التحقيق ان الصوم في هذه
 ترك المقطرات الثلث وللجواب من حيث الاضافة الى المقطرات يكون عياقة مستحبة ومن حيث الانشاء الى اجابة الدعوة
 يكون عياقة منهية من ترك الواجب والتمتع الاصل للصوم في الاول فيكون الثاني لانتفاء صفة هذه الايام فالصوم غيبا
 الاضافة الى الاضافة التي هي الاكل والشرب اجماع بمنزلة الاجل باعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التتابع فك الاجابة
 بمنزلة الوصف وترك المقطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا بطل غير مشرع بولم يكن فاقا
 الا باطلا قوله لكن صح التنبيه اى بالصوم في هذه الايام المنسية لان الصوم نفسه طاعة وانما احصيته في الاعراض عن طاعة الله
 وهي في فعل الصيام الذي في فكره اسمع كما يحل على نفسه في الصوم جنة طاعة جنة معصية ونفقا والسند انما هو باعتبار الجنة وال
 حتى قالوا الوصح بكونه المنهي عن ان يقول الله على صوم يوم التهم فليصح فردد في رواية الحسن عن عبيدة بن جراح قال قلت
 علي بن ابي حمزة عن حماد بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الصوم في هذه
 يا اصلا في تحقيق ذلك ان التذرع بواجب بالقول وبالقول لكن التمييز بين المشرع والمنهي عنه بشرع واجاب ما فعل في النظر
 لا يمكن التمييز بين الاثنين في الحكم جزوا في واجب الحسن الذي ماتت فيه الفارسية لا يمكن ان يبيع على الحسن من النجاسة ولا يجوز
 اكله لاسيما في التمييز بينهما قوله اما الصلوة تشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنسية والصلوة في الاوقات المنسية حيث
 الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوضوء للصوم من قبيل الوضوء لا لازم لكونه
 مباحا له وللصلوة من قبيل المباح وكونه فرفا لها وفي الطريقة المعنية ان المركب قد يكون جزءا لكل في الاسم كالمس
 وقد لا يكون كالحوان والصوم من اجزاء الاول لا مركب من اسماكات متفقة اقتبسة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
 حنث بصوم ساقه فيكون كل جزء منها عنة لكونه باهنا كان انقضاء منه انقضاء مشروعا مخطو او لمضى انما يلزم لا يقال بانقضاء
 من الما فيه من تقرير العصية ويظهر ان تركها واجب التكرار وان كان تقريرها انقضاء مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار
 بخلاف ذلك المعصية في قطع في تركه جانب التكرار فلا يلزم انقضاء بالانقضاء وانما في الصلوة وانما في الصلوة وانما في الصلوة وانما في الصلوة
 والجمود والصلوة بالجموع ولم يتقدم بالسبق فيها انقضاء قبل ذلك كان عبادا منقضية حيث عبادا لمضى عليها فيكون المنهي في

[illegible]

人

[illegible]

فادعوا للماء انفسا ما تقدم في بعضيته منه الى الوطى المطبق باعتبار ان خبر من كل جهة ما قد صار له انفرادا ولو
 بكمال الضياع الى كل منها فكان كلاهما البعض من الآخر بسطة الوثنية ثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطى توصفه
 لضرورة التماس وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر على ضعف فلا يعتبر في حق الاباء عد قوله الاسباب
 ثم تنبى الحرمة الى الاطراف واصحاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السلب كوطى مثلا كونه حلالا اجمالا لانه
 خلعت عن الولد وهو عين لا تصعب بالحق او الحرمة في حقهم حراما ولا ولد على حرام الا يقال يجوز خلق
 من ما بين اثنين من غير ايا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولما قال عليه السلام لا زنا ناسر الثلثة ولا تسرية
 على تخصيصه بولد ومن لا نقول لا معنى للاصناف المتبرج الماتين المخلوق الولد كونه حراما باطلا في مشروع قد ناسر
 ولما لا يصح من لا ارشده في امر الدين الدنيا فيكون وليا على ان الحرمة ليس على عمومته لانه يستحق ولدان جميع
 المكورات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاءه وامامته وغير ذلك قوله والمالك ما
 فان قيل لو كان ثبوت المالك في المصنوب بغيره على سيرة الضمان ملكا للمصنوب منه لما ثبتت الملكية له فلم يثبت
 الغاصب لم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل ان
 هو الغاصب لكن ليس حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي به وجوب الضمان لا يثبت
 خروج المصنوب عن ملك المصنوب منه ليكون الضمان بالقيمة جبر المافات اذ لا جبر بدون القوت وثبت شرط حكم
 شرعي يكون حياحيته وان قبح في نفسه وتغير مقداره عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فالملك الاصل مقتضى
 وملك البديل شرط عليه لكان ان والملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد لمقتضاه التي لا تميز لهما كولد ذلك
 الملك شرط لاقتضاه بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة ليس متبع فلا يثبت في الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب
 فانه متبع محض ثبتت الاصل فان قيل هذا بديل غلط كافي التيمم لابل متباينة كافي البيع فوجب ان يعتبر عند التيمم
 على الاصل كما اذا اعد العبد الا ان قلت نعم لا انا محتاج الى ازالة ملك الاصل عنه لاعتقاده ثبوت ملك البديل اثرنا
 عن اجتماع البديل والبديل منه عند حصول المقصود بالبديل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم على شيء ثم حسم
 الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك لم يتغير الزوال وان لم يتغير الاثقال فمسا قد زال كما
 يخرج عن ملكه لو اقتضى لا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فليكن في ان كيتي بذلك في جميع الموقوف اذ لا
 الضرورة اعني امتناع اجتماع البديل والبديل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب لانه
 هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال الملكية ولان الغنم بازا والغنم لا يربك الا عند الضرورة كما في افسد
 لسلامة بطل حقه قوله وهو اعيان المذبح في مقابلة ملك المذبح يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة اعيان لانه
 المقصود والاعين هو الاصل في الواجب الرد والمقصور الا انه عدل في ذلك في المذبح بعد الغصب اعم الملك
 في العين فبطل بلا عن الضمان الذي على جبره كضمان التمس بطل بلا عن العين عند احتمال ايجاب شرطه
 اعني عليك اعيان في الضمن ولا يعمل بالاعنة عند عدمه اعيان شرطه كما في المذبح وامام الولد قوله

انما استأجره في حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر على ضعف فلا يعتبر في حق الاباء عد قوله الاسباب
 ثم تنبى الحرمة الى الاطراف واصحاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السلب كوطى مثلا كونه حلالا اجمالا لانه
 خلعت عن الولد وهو عين لا تصعب بالحق او الحرمة في حقهم حراما ولا ولد على حرام الا يقال يجوز خلق
 من ما بين اثنين من غير ايا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولما قال عليه السلام لا زنا ناسر الثلثة ولا تسرية
 على تخصيصه بولد ومن لا نقول لا معنى للاصناف المتبرج الماتين المخلوق الولد كونه حراما باطلا في مشروع قد ناسر
 ولما لا يصح من لا ارشده في امر الدين الدنيا فيكون وليا على ان الحرمة ليس على عمومته لانه يستحق ولدان جميع
 المكورات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاءه وامامته وغير ذلك قوله والمالك ما
 فان قيل لو كان ثبوت المالك في المصنوب بغيره على سيرة الضمان ملكا للمصنوب منه لما ثبتت الملكية له فلم يثبت
 الغاصب لم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل ان
 هو الغاصب لكن ليس حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرط الحكم شرعي به وجوب الضمان لا يثبت
 خروج المصنوب عن ملك المصنوب منه ليكون الضمان بالقيمة جبر المافات اذ لا جبر بدون القوت وثبت شرط حكم
 شرعي يكون حياحيته وان قبح في نفسه وتغير مقداره عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فالملك الاصل مقتضى
 وملك البديل شرط عليه لكان ان والملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد لمقتضاه التي لا تميز لهما كولد ذلك
 الملك شرط لاقتضاه بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة ليس متبع فلا يثبت في الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب
 فانه متبع محض ثبتت الاصل فان قيل هذا بديل غلط كافي التيمم لابل متباينة كافي البيع فوجب ان يعتبر عند التيمم
 على الاصل كما اذا اعد العبد الا ان قلت نعم لا انا محتاج الى ازالة ملك الاصل عنه لاعتقاده ثبوت ملك البديل اثرنا
 عن اجتماع البديل والبديل منه عند حصول المقصود بالبديل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم على شيء ثم حسم
 الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك لم يتغير الزوال وان لم يتغير الاثقال فمسا قد زال كما
 يخرج عن ملكه لو اقتضى لا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فليكن في ان كيتي بذلك في جميع الموقوف اذ لا
 الضرورة اعني امتناع اجتماع البديل والبديل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب لانه
 هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال الملكية ولان الغنم بازا والغنم لا يربك الا عند الضرورة كما في افسد
 لسلامة بطل حقه قوله وهو اعيان المذبح في مقابلة ملك المذبح يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة اعيان لانه
 المقصود والاعين هو الاصل في الواجب الرد والمقصور الا انه عدل في ذلك في المذبح بعد الغصب اعم الملك
 في العين فبطل بلا عن الضمان الذي على جبره كضمان التمس بطل بلا عن العين عند احتمال ايجاب شرطه
 اعني عليك اعيان في الضمن ولا يعمل بالاعنة عند عدمه اعيان شرطه كما في المذبح وامام الولد قوله

قوله واما الاستيلاء يعني الاستيلاء لا يدل على كون الاستيلاء منسيا عنه غير فان الاجماع على ثبوت الملك استيلاء على المال
البيع وعلى العبد ليس على ان الشيء غير وهو عصمة العبد اعني كون الشيء محسوم التفرغ محصنا في الشرع المسمى بالعبد
وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون بانها ملكها بالاستيلاء فكأنوا سألوا حتى الخطاب بـ ثبوت عصمة اموالنا
بمنه من لم يملكه الخطاب بن المومنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلاءهم
على العبد ولما كان هناك مظنة ان يقال لانهم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يصرحون بذلك وانما يحججون بعبادتنا
الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت باوامال محرز باليد عليه حقيقة او بالدار وبيع استيلاءهم واحرازهم باليد
الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء معطورا والاستيلاء فعل ممتد حكمه الى الزمان
في حالة البقاء فبما ريب الاحراز بالدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فليكنه كالمسلم للعبد قوله ومنظر العصمة
ليس في عزلة لا ولا يجوز بل بجاؤه على ليس قوله فصل يختلفون في ان الامر بالشيء بل هو من عند النكاح وليس بالطلاق في المذهبين للطلاق
معلوم الامر بالشيء في الف نفوذ النبي عزله لا في الفطيس للقطع بان صيغة الامر في صيغة النبي لا تفعل وانما محتمل ان الشيء انما هو فعل هو
عن الشيء للمنفاد فقول ليس نفس النبي عزله لا في الفطيس لا تفعل لانها لا تفعل نفس النبي عزله لا في الفطيس لا تفعل لانها لا تفعل
الامر بعينه وقيل يرضونه ثم خلت القائلون بان الامر بالشيء منى عن عده فمنهم من علم القول في الامر بالوجوب والذنب
فجعلها منى عن الفدية تحريمها وتنزيها ومنهم من خصص الامر بالوجوب فجعله منى عن الفدية تحريمها دون الذنب فمنهم من خصص
بما اذا اتى الضد كما يحكمه السكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون منى عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقوال
على ما بين في الكتب البسيطة والمختار عند المصنف ان عده الامور بان كان منقولا للمقصود يكون حراما والا لكان كذا وكذا
عدم عده الشيء عنه مثلا اذا تميز زمان وجود الامور بـ فالعده المنقوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتى او قبل
حتى لو امر بالتحريم عن الدار قبلي ضد ليشغل عن القيام والقعود والاضطباع في الدار يكون حراما فانوات الامور لكن
التحقيق ان حرمة كل منهما انما يكون من حيث انه من افراد عده الامور بـ وهو السكون في الدار كالمال بالايان وجبته
التفاني اليهودية والبصيرانية لكونها من افراد الكفر في الشيء عن الشيء لا يجب الاضداد واحد اذا ترك القيام مثلا يحصل بكل من
القعود والاضطباع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه والشيء يدل على وجوب تركه وهذا
لا يتصور فيه النزاع قوله وهو في معنى الشيء يعني ان قوله تعالى ولا يكمل لمن ان كتمين وان كان ظاهره نجارا عن عدم
الكتمان الا انه في المعنى منى عن الكتمان فيقتضي وجوب الانذار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالشيء قوله تعالى ولا يظن
يتربص في معنى الامر اي يتربص اي كيفن ويجب النفس عن الكمال آخره وطلبي آخره فيقتضي حرمة التزوج لكونه منقولا
للتربص والشيء عن غم عقد الكمال يقتضي وجوب الكلف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان الشيء عن الشيء
يقتضي وجوب عده المنقوت كالاول الا ان فيه نجادا هو ان المعتدة اذا تزوجت تزوج آخر وطبها وافرقت القاضي
بينما يجب عليها عدة اخرى وتختب ما ترى من الاقراء من العديتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها عدة
عدة بعد النقص الاول لانها ماورة بالكلف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكلف تقدير النقص

وَالْأَسْتِغْلَاةُ
فَانْهَضْنِي مَعَهُ اسْرُؤَالِي
عَنْ غِيَابِي عَنْ عِلْمِي عَنْ نَبِيِّي تَابِعُوا مَادَامَ مَحْسُورًا
وَقَدْ زَالَ قَطْعُ النَّاسِ عَنِ حَقِّ الدِّبَا رَأَيْتُ حَقَّ الْأَثَرِ
فَلَا تَحْثِي بَوَانِ أَتْمَامِ سَوَاحِدِي بِجَابِ عَيْنِ الْعَصِيْبِ
أَقُولُ وَسُطْرُ الْعَصِيْبِ فِي جِبَادِهِ عَلَى الْبَيَاسِ مَقِيلٌ
فَوَصَلَ تَخَلُّفِي الْأَمْرَ وَالنَّاسِ لِمَا حَكَمَ
فِي الرِّضْدَامِ الْأَرِيجِ إِذَا انْزَلَتْ الْقُصُودُ
بِالْأَسْحَرِ وَإِنْ لَوَتْ عَدَسُهُ الْقُصُودُ بِالنَّاسِ
يَجِبُ وَإِنْ لَمْ يَلُوتْ فَلَا يَفْقِضُ كَرَامَتُهُ وَالنَّاسِ
كُونُهُ مَوْكُودِي خَاوَاةٍ فِي نَصْبِي كُنْزِي حَرَامِي
فَوْتَ الْقُصُودِ بِالْأَسْرِ فَتَنْصِلُ نَصْبِي
عَنِ الشَّيْءِ فَعَدَمُ مَعْدَمِ فَوْتَ الْقُصُودِ
تَنْصِلُ الْعَصِيْبِ كُونِ دَوَابِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَوْتَ الْعَصِيْبِ كُونِ
سَمَةِ مَوْكُودَةٍ خَاوَاةٍ عَلَى مِلْءِ نَدَانٍ وَبَدْرُ سَطْرَةِ الْقُصُودِ
بَيْنَ الْقُصُودِ فَوَجِبَ أَحَدُهَا بِوَجِبَ حَرَمَةُ الْأَثَرِ
وَحَرَمَةُ أَحَدُهَا بِوَجِبَ أَحَدُهَا بِوَجِبَ حَرَمَةُ الْأَثَرِ
يَقْصِدُ الْقُصُودَ بِالْعَصْرِ الْأَمْسِ حَيْثُ يَلُوتُ الْقُصُودُ
نَكِيلٌ هَذَا الْقُصُودُ بِقُصُصِ الْأَمْرِ وَالنَّاسِ وَأَزَامِ الْبُيُوتِ
فَتَقُولُ كَرَامَتُهُ كَوْنُهُ تَحْلُطُ مَطَارِعُ الْأَمْرِ وَالنَّاسِ
فَالْأَثَرُ شَابَهَةُ النَّاسِ تَحْثِي عَيْنُ الْعَصِيْبِ وَتَحْثِي عَيْنُ الْعَصِيْبِ
بِوَجِبَ الْبَيْتِ كَوْنُهُ مَوْكُودَةٍ فَوْتَ الْقُصُودِ
لَنْ أَنْ يَلُوتَ فَوْتَ الْقُصُودِ
وَجِبَ الْأَثَرِ

واما يتعلق بها فالتالي السورين كذا من قبلنا فالحق الاول في كمال الصواب في جواب ان الله عليهم جميعا فلو رجعوا الى المباحث في حاشية
 فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القضية الجزئية السنة الامر والنفى الفعل انما يتعلق بطرفه لا بآخره
 لان التصديق حقيقة التواتر وغيره من الخبر والنفي الصواب الاثر النسبي بان الاخبار بكلام الغير على اليد عليه وسلم متواتر في التواتر
 بتقضي كلامه يكون رويته في كل عهد فلو ما يحصى عددهم ولا يكون يوسع على كذب كثرتم وعلاهم وتباين لكنهم فقولهم في كل عهد
 من الشهور قوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت القبط وفيه احتراز عن قوم مخصوصوا اشاروا الى انه لا يشترط في التواتر عدد
 ما ذكرت بعضهم من اشتراط خمسة او ثمانية او عشرة او العدين او خمسين قولهم لا من غير دليل قوله لا يكون فلو طوهم اي توافقهم على الكذب
 عند العقدين بتفسير كثره بمعنى ان العقبين في كثر الخبرين بل هو عدم ما يتبع عند العقل فلو طوهم على الكذب حتى لو اخرج جميعهم غير محصور ولا يجوز
 توافقه على الكذب في معرض من الاعراض لا يكون متواترا وما ذكره الاربعة وتباين الاماكن فاما كذبهم فلو طوهم على الكذب وليس بشر
 في التواتر حتى لو اخرج جميعهم غير محصور من كسار طرده موت كلهم حصل لنا يقين ان مثل خبر اليهود يقتل عيسى عليه السلام ما يدينه هو
 عليه السلام فلو طوهم فلو حصل في كل عهد من التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحسن معناه وغيره حتى لا يقع اهل عالم على مساهلة
 لم يحصل لنا يقين حتى يقوم البرهان قوله الاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء لا يثبت
 نفس الامر بتباين ارباعهم واخلاقهم وادعائهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيما بانهم لم يوافقوا على الكذب ان اتفقوا عليه
 ثابت في نفس الامر غير التحمل للقيض لا بمعنى سلب الامكان العقل عن قولهم على الكذب الاحسن ان يقال ان ما نجد من نفس العلم المتواتر
 بالادلة النافية لم يكن له وجودا ولا محتملا لايضا ولا يوجب التحمل للقيض اصلا وما ذكره الا الاخبار ثم حصول العلم
 من التواتر ضروري لا يقتضي الى تركيب حتى لا يحصل لمن لا يعلم ذلك بصياحي جواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك في بعض
 الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب كذا بالآخرين لعدم المناقاة مع ان المجموع ليس الانفس الاحاد فلو اذ كذبوا جاز
 كذب الجميع والقياس لا يقطع بالقيضين عند تواترهما واذ عرضنا على النفس وجودا وسكنا يكون الواحد نصف الاثنين نجد
 الثاني اتوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في التواتر الثاني
 التسمية والبرهان ايجاب اجمالا لا يشك في الضروري فلا يستحق اليك التسمية السوسطانية وتفصيلا بان حكم اليك في حكمه
 كالعسكر الذي يفتح البلاد واور القضاة في مجال عادة ولا امتناع في اختلاف النوع الضروري بحسب سعة الوضوح بواسطه
 والعادة وكثرة البراهين والاشهاد بالمال نحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال القيض والضروري لا يشترط الوفاق في جواز
 والنسوكا للوسطانية قوله الثاني اي المشهور في علم طائفة الظاهريين زيادة وتولين تسكين يحصل النفس على ما ذكرت فان كان المراد
 يقينا فاطينا ما يراه اليقين وكما لا يحصل للتيقن بوجوده ولو اذ بعد مشاهدتهما واليه الاشارة بقوله تعالى في حكاية نوح
 قلبي وان كان غيما فاطينا ما رجحان جانب الظن بحيث يكاد يخل في حد اليقين وهو المراد به بناء حاصبه يكون النفس
 الاضطرابية لا الاخذ بلا حجة كونه آحاد الاصل فالتواتر لا يشبه في الصالة صورة ولا معنى ونحو الواحد في اتصاله شبيهة
 وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتعلقه الا بالقبول المشهور كونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد قبلت بالقبول فلو اجماعا وكان
 فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد لم يفرغ اليه في الاتصال لا معنى عليه السلام ما يبره على الظن فمخبر ان يكون

واما جنابنا
 ايضا فتفضل
 بيان الاتصال
 بالرسول عليه السلام
 واما جنابنا
 فتفضل
 الاتصال من الا
 وفي محل التوضيح
 السلام والفضل
 والبركات والبركات
 فضل في الاتصال
 لا يملك ان يكون له
 في كل عهد ولا يصح
 عدمه ولا على غيره
 على الكذب كغيره
 عند التمس بقاءه
 والكتم او غيره
 بعد التمس الدليل
 او الاصلين او غيره
 اعادوا الاول الثاني
 والثاني مستور

بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي عليه السلام من مواعن وصمة الكذب أي الغالب الرابع من عالم الصدق فيجعل الظن مجرد واصل النقل
عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بقوله في حد التواتر وتلقية الامة بالقول فيوجب علم طائفة وليس المراد بقوله من وصمة الكذب
ان نظم صادق قطعا بحيث لا يتخلل الكذب الا كما كان المشهور وجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتجزأ عن الكذب
الا انه دخل في حد التواتر والامام بعد القرون الثلاثة كما ذكرنا اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وترتيبها في
الكتب في كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رادرا الاول منها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطائفة وان دخل بعد
ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار والكاوتبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل
لا يوجب شيئا منها وقيل لوجوبها جميعا ووجود ذلك ان جمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهره قوله تعالى
ولا تأتوا به باليس لك به علم ان تبسبون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجا
بأنه لا يوجب العلم على نفي الملزوم مطابقة الى انه يوجب العلم ايضا احتجا بوجود الملزوم على وجود الملائم والمصلحة من منع اللزوم
من غير قهر في الدليل ظاهره في خبر موجه الامة اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم لاثبتين في الاشياء
والايمان على ان العلم قد تسهل في الادراك جازا كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد
موجب العمل بالكتاب والسنة والكتاب فقوله تعالى فلو انفرس كل فرقة الاية وذلك لان العمل جهنا للطلب والاحجاب لا تمنع
الترجي على المدعى والطائفة لبعض من الفرقه واحد او اثنان اذا الفرقه هو الثلاثة فصاعدا بل لانه لا يلزم ان يبلغ حد التواتر
فدل على ان قول الاحاد يوجب العمل وقد يجاب بان المراد بالانذار الفسوق في الفروع بقبرية النفقة ويلزم تخصيص القوم
بغير التجهيد بقبرية ان التجهيد لا يلزم وجوب الحد بخبر الواحد لا ينطى وللجهيد فيه مسامحة ومجال على ان يكون محل للايجاب والطلب محمل
نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عالما الامة خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل طائفة واما استثناءه عليه السلام قبل خبر بريرة
في الدايا وخبر سلمان في المديّة والصدقة حين اتى بمطابق رطب فقال هذه صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق
رطب فقال هذه بديّة فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من الصحابة الى الافاق لتسليم الاحكام واجبا
قبولها على الانام وهذا هو الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقه كما على انه انما يدل على القبول دون وجوده فان
قبول خبر واحد وكيف ثبت بكون خبر الواحد حجة فهو معصودة على المصلحة قلنا قلنا في ذلك وان كانت احاد الا ان علمتها
بلنت حد التواتر كشيعة على رضى المدعى وجودها ثم وان لم يلزم التواتر خلا اقل من الشبهة وربما يستدل بالاجماع وهو انه
نفصل من الصحابة رضى المدعى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم في الوقائع المختلفة التي لا يكاد يحصى وذكر ذلك
وشاع من غير ذكر ذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كما تقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع
كان بنفس خبر الواحد ونقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن وقوع رتبة في الصدق قوله
والاخبار في احكام الآخرة وليس لان مستطال على كون خبر الواحد موجبا للعلم بقبرية الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة
من عذاب القبر وتفاصيل المشية والصراط والمساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع انه لا يفيد الا الاعتقاد واذلا
عمل في الفروع وتقرر الثاني ان خبر الواحد يتخلل الصدق والكذب وبالجملة تخرج جانب الصدق بحيث لا يبقى في الجملة

الكذب وهو من العلم وجوابه انما لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يتحمل الكذب حصوله بل التعلل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
 وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا ولا يلزم القطع باليقين عند اخبار العدلين بهما وجواب الامل وجهان احدهما ان الاحاديث
 في باب الآخرة منها ما اشتهر فيجب علم الظان فيه منها ما هو خبر الواحد في غير الظن وفلك في التفاصيل والمفروق ومنها ما هو متروك
 بالكتاب وهو في الجمل والاصول فينبذ القطع وثانها ان النعم من احكام الآخرة عند القلب وهو عمل خفي فخير خبر الواحد وعرض
 عليه ما يلزم عقبة القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساد وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما
 وردت لعقد القلب والبرم بالحكم في غير العمل ودون الاعتقاد فوجب الاتيان بكافئته في كل منها قوله **فصل حاصله** ان
 الراوي اما معروف بالرواية ومجبول اما المعروف فان كان معروفا بالفتنة قبل سواد وافق القياس اولاد الافاق ان يوافق
 قياسا ما قبل والا فغيره ما لا يجوز انما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او الا فان لم يظهر يجوز العمل بنفي القرن الثالث لا بعده
 وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يروى فلا يقبل اولى كونه مقبلا او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل
 الشكات عنه فان وافق القياس قبل والافتقار قوله وصحيفة قبل اى يعلل حديث الراوى المعروف بالرواية والفتنة سواد وافق
 القياس حتى يكون ثبوت الحكم لا بالبداهة او بالفتنة حتى تثبت موجبة لا بموجب القياس وذهب الشافعي رحمه الله الى ان العلم
 ان ثبت بنص راجع على التمسك في ذلك لانه قال كان وجوده في الفرع قطعا فالقياس مقدم وان كان غيبا فانما
 وان ثبتت لا بنص راجع فالمرمق ومن الى الحسين بمصرى رحمه الله خلافه في تقديم القياس ان ثبت العلم بنص في
 وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبط من اصل ظني وانما خلاف فيما اذا استنبطت من اصل ظني استدلال
 على تقديم الخبر حين الاول ان التحسين يقين باصله من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يتحمل الخطا وانما يشبه
 في عارض العمل حيث اتم العمل والسيان والكذب والفتنة من محقق باصله الى غلبة اليقين عليها الحكم فانما لا يحقق يقينا
 الانبص او اجماع وهو عارض ولا شك ان مقتضى الاصل راجع على مقتضى الثاني انه على تقدير ثبوت العلم قطعا يتحمل ان يكون
 خصوصية الاصل شرعا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع العاقل فيكون لطرق الاحتمال الى القياس اكثر فانه عن الخبر
 الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طرق قطعه وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان احاد الخبر
 فيكون اجماعا قوله لكنه اى خبر الراوى المعروف بالرواية وولى الفتنة ان خالف جميع الاقضية التي لا يكون ثبوت
 اصولها بخبر او غير معروف بالفتنة لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولافان للشبهة في القياس في امور يستعمل الاصل وتعليل
 في الجملة تعين الوصف الذي بالتعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع وانما ثانيا
 الفهم من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلطفه ولذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل
 بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين وانما ثانيا فلا نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بنجس
 الواحد القيس المعروف بالفتنة وقد نقل صاحب الكشاف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
 تفصيل وبارى من اسناد ابن عباس خبره الى هريرة في الوضوء مما جسدته النابيس تقديم القياس بالاستبعاد والخبر
 خلافا وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله لقياسه واعتبروا خبر الواحد لا يخل

جمل الدين والكتب
 وبالرأى في الصدق وفلاحه والادب
 كس لا يسلم ولا على الامم فقل في
 ما استندوا من ذلك وكل ما يوجب كونا
 لانها يجب عقد القلب به في كل ما يوجب كونا
 نظر لا يجب ان لا يتخير في احكام الآخرة بل
 فكل الاعمال كالك
 جمل كل الاعمال كالك
 اامرون بالرواية ما لا يجوز انما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او الا فان لم يظهر يجوز العمل بنفي القرن الثالث لا بعده
 او صنفين المعروف بالانحان معروف بالفتنة والاحدية
 كما قلنا الراوي عباس وعبد الدين
 ٢٢٥
 وبالله التوفيق
 اذنا له في كل ما
 تقدم عليه وبالله التوفيق
 الخليفة في كل ما
 لكن يمكن ان يكون في الفرع عارض
 الاصل انما بالرواية فقط كالمرور في
 ان خالف قياسا واثبت قياسا
 جمل الدين والكتب
 وبالرأى في الصدق وفلاحه والادب
 كس لا يسلم ولا على الامم فقل في
 ما استندوا من ذلك وكل ما يوجب كونا
 لانها يجب عقد القلب به في كل ما يوجب كونا
 نظر لا يجب ان لا يتخير في احكام الآخرة بل
 فكل الاعمال كالك
 جمل كل الاعمال كالك
 اامرون بالرواية ما لا يجوز انما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او الا فان لم يظهر يجوز العمل بنفي القرن الثالث لا بعده
 او صنفين المعروف بالانحان معروف بالفتنة والاحدية
 كما قلنا الراوي عباس وعبد الدين

ارادہ فی حق
 اسلمہ وادارہ
 محال است سواہ
 علی البطلان
 انما العلم بالثبات
 التفتت السکینی
 فی العنق و النکس
 یطہر حشر
 السکت کان غیر
 اسلمی ح زمان
 ابو حشر و اذ ان
 القیامہ ان الصدق
 فی انک انان
 غالب

الموفق قلنا الخيرة تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقولون السابعة خير من سبل
قريب حمد النبي عليه السلام ولزم منه العمل والصدقة واجتناب المعاصي ونحو ذلك
على ما اشار له قوله عليه السلام ثم عتقوا الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعة وقلة معصية ام الاخر لا يمانه بالثيب طوعا
ورعنا مع القطع لمن مشاهد آثار الرعي وظهور المعجزات وبالشرع طريق الرشيق فساد
الزمان **قوله فصل** في شرح الخط الراوي لم يكلف ذكر الضبط والعدل لان الصلي الكامل لا يجر
كيون ضابطا لكن لا يجنب الخبث فغير بان لا اثم عليه ولان الكافر بهما يكون مستقيما على مقتضى
قوله ارسال القاضي عن عبد الله الكافر اذا شهد على كافر بعد طعن الخصم نعم قوله العدل الذي افعله
منية تحمل على ما لا يبره بقوى والموقوفين غير مبررة حمل على استا اجتناب الكفاير وذكر الاصل
على الضمان وترك بعض الصغار هو المساجات بما يدل على خسة النفس وفناء المعيرة فشرقة
والطيف في النورين بحجة الاجماع مع الارض والاشتمال بالحرث المدينية فلا خاض في
شمول الاسلام لان الكفر عظم الكبار فيخرج بقوله العدل الكافر كما يخرج الفاسق بالشرع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لاسم كانه لا يشك
اخبار الاعراب الذين لا يتصورهم الا نصاب بذلك وشاع ووافى من غير تكبر الا ان هذا
يقيد الرجحان على الصحيح به في سائر كتب الاصول واليه اشار في هذا الاسلام بقوله وهو سبيلنا
في الترخي **قوله** في الاصل وهو قيمان فاسر كالا رسال باطن وذلك لا مخرج

باب في بيان ما لا يبره بقوى والموقوفين غير مبررة حمل على استا اجتناب الكفاير وذكر الاصل
على الضمان وترك بعض الصغار هو المساجات بما يدل على خسة النفس وفناء المعيرة فشرقة
والطيف في النورين بحجة الاجماع مع الارض والاشتمال بالحرث المدينية فلا خاض في
شمول الاسلام لان الكفر عظم الكبار فيخرج بقوله العدل الكافر كما يخرج الفاسق بالشرع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لاسم كانه لا يشك
اخبار الاعراب الذين لا يتصورهم الا نصاب بذلك وشاع ووافى من غير تكبر الا ان هذا
يقيد الرجحان على الصحيح به في سائر كتب الاصول واليه اشار في هذا الاسلام بقوله وهو سبيلنا
في الترخي **قوله** في الاصل وهو قيمان فاسر كالا رسال باطن وذلك لا مخرج
في قوله عليه السلام ثم عتقوا الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعة وقلة معصية ام الاخر لا يمانه بالثيب طوعا
ورعنا مع القطع لمن مشاهد آثار الرعي وظهور المعجزات وبالشرع طريق الرشيق فساد
الزمان **قوله فصل** في شرح الخط الراوي لم يكلف ذكر الضبط والعدل لان الصلي الكامل لا يجر
كيون ضابطا لكن لا يجنب الخبث فغير بان لا اثم عليه ولان الكافر بهما يكون مستقيما على مقتضى
قوله ارسال القاضي عن عبد الله الكافر اذا شهد على كافر بعد طعن الخصم نعم قوله العدل الذي افعله
منية تحمل على ما لا يبره بقوى والموقوفين غير مبررة حمل على استا اجتناب الكفاير وذكر الاصل
على الضمان وترك بعض الصغار هو المساجات بما يدل على خسة النفس وفناء المعيرة فشرقة
والطيف في النورين بحجة الاجماع مع الارض والاشتمال بالحرث المدينية فلا خاض في
شمول الاسلام لان الكفر عظم الكبار فيخرج بقوله العدل الكافر كما يخرج الفاسق بالشرع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لاسم كانه لا يشك
اخبار الاعراب الذين لا يتصورهم الا نصاب بذلك وشاع ووافى من غير تكبر الا ان هذا
يقيد الرجحان على الصحيح به في سائر كتب الاصول واليه اشار في هذا الاسلام بقوله وهو سبيلنا
في الترخي **قوله** في الاصل وهو قيمان فاسر كالا رسال باطن وذلك لا مخرج

ان هذا الكلام لا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمرئيه وسبق قوله وكثير القضاة يشاهدون وهو ما رووه
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم نقض الشاهد وبين الطالب هو ما روى في قوله تعالى وتشتد الشهادة وكثير
منهم الاول ان الامام لا يستشهاه رجل في حق ما هو شهادته فغيره بطرس او رجل وامرأتين وتفسيره ليس يكون بياناً بجمعيه آثاره
فلفظ الثاني ان قوله تعالى ذلك قطعه من الدوام للشهادة وادنى ان لا تراها النفس على ان ادنى ما ينشئ به الرتبة هو هذا ان
النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره لمصرح وانما يقتصر على لانه راجع الى الاجمال والمصرح في ذلك ان الشاهد ان يترك
مبعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى ذلك ما ذكره الى ان يكتنوه وادنى معناه اقرب من انشاء الرتبة
على ما هو المذكور في تفسير قوله ذكر في الموطأ ليس المراد ان ذلك امر متبدع مساوية في الدين بآثار على خطاه كالسعي
في الاسلام ومحاربة الامم وقيل الصحابة لانه قد روي الحديث الصحيح المراد ان امر متبدع علم يقع العمل به الى زمان مساوية
معدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نقض الشهادة شأبه واحد وبين صاحب الحق
وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الواحد وبين له شيء عن علي رضي
الله عنه يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل بسنن مبتدعات مساوية رضي الله عنه قوله وكثير المصنفين يصححون
غما للكتاب لا يخرج القياس على ما ذهب اليه المصنفين فاعمل عنه قوله وانما روي خبر الواحد في مسانعة الكتاب لان الكتاب
مقدم لكونه قطعاً من العلم لا يشبهه في منتهى ولا في سنده ولكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب فظاهره فمن جعلها في منتهى
بغير الواحد اذا كان على شرط علمه بالبلدين وسنن العمل العام قطعاً فلا يعمل بخبر الواحد في مسانعة ضرورة ان الظاهر في العمل بالقطع
فلا نسخ الكتاب ولا يرد عليه لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام في كل ما رواه من بعدى فاذا روي
لكم حديث غني فاعضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فرددوه وجوب بان خبر الواحد قد خص منه البعض
اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعاً فكيف ثبت ببسطة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما تكلم الرسول في قوله
طعن فيها المحدثون بان في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في هناده واسطه بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً
وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكونه حديثاً غير معصوم
بالرواية فان قيل المشهور انه لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في مسانعة عموم الكتاب قطعي جيب عنه بان يبيد علمه بالبلدين وسنن
من اليقين العالم ليس بحيث يفرح بحدوده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تحفيض عموم الكتاب بخبر المشهور بقوله عليه السلام
لا يثبت القائل وقوله عليه السلام لا تسلم المرأة على عتسا وغير ذلك قوله البينة على اليمين على من انكره حضر من البينة
على المدعى بين اليمين على من انكره فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد قوله وكثير يجمع الرطب بالتمر وهو
ماروي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام مثل عن رطب بالتمر فقال تعضوا فاقبلوا ثم قال فلا اذا
الا انه لما ورد في الحديث على الجيفة ثم اجاب بان هذا الحديث وارد على زيد بن ابي عياض وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياض
ممن لا يقبل حديثه كذا في البسوط فلا يكون من قبل خبر الواحد بما روي على مسانعة المشهور وذكر في الاسرار وغيره ان خبر

منه في القضاة يشاهدون وهو ما رووه
الامر في قوله تعالى ذلك قطعه من الدوام للشهادة وادنى ان لا تراها النفس على ان ادنى ما ينشئ به الرتبة هو هذا ان
الاستدلال على عدم الرتبة او جوب جلاله وكرامته
الذي يوجب عدم الرتبة او جوب جلاله وكرامته
وحيث قيل ان الامور لا يترك الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى ذلك ما ذكره الى ان يكتنوه وادنى معناه اقرب من انشاء الرتبة
عدم قبول ان الامور لا يترك الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تعالى ذلك ما ذكره الى ان يكتنوه وادنى معناه اقرب من انشاء الرتبة
لا يبعد في مجالس الحكماء من حيث هو
مع الشاهد الواحد فانما هو من الخبر
على ان الشاهد الواحد فانما هو من الخبر
مجالس الرجال وذكر في البسوط ان القضاة يشاهدون وهو ما رووه
وبين بقوله اول من قضى
واما ما رووه من كثر الشاهد في رواية واحدة
اول من قضى في كتابه في عام الكتاب فظاهر
بند اوله في خبر الواحد وقوله ولا يرد عليه لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام في كل ما رواه من بعدى فاذا روي
لكم حديث غني فاعضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فرددوه وجوب بان خبر الواحد قد خص منه البعض
اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعاً فكيف ثبت ببسطة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما تكلم الرسول في قوله
طعن فيها المحدثون بان في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في هناده واسطه بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً
وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكونه حديثاً غير معصوم
بالرواية فان قيل المشهور انه لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في مسانعة عموم الكتاب قطعي جيب عنه بان يبيد علمه بالبلدين وسنن
من اليقين العالم ليس بحيث يفرح بحدوده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تحفيض عموم الكتاب بخبر المشهور بقوله عليه السلام
لا يثبت القائل وقوله عليه السلام لا تسلم المرأة على عتسا وغير ذلك قوله البينة على اليمين على من انكره حضر من البينة
على المدعى بين اليمين على من انكره فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد قوله وكثير يجمع الرطب بالتمر وهو
ماروي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام مثل عن رطب بالتمر فقال تعضوا فاقبلوا ثم قال فلا اذا
الا انه لما ورد في الحديث على الجيفة ثم اجاب بان هذا الحديث وارد على زيد بن ابي عياض وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياض
ممن لا يقبل حديثه كذا في البسوط فلا يكون من قبل خبر الواحد بما روي على مسانعة المشهور وذكر في الاسرار وغيره ان خبر

في قوله تعالى ان الله يهدي من يشاء فانما هو على قدر عقولهم
 لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه فانه لا يهدي الله عبدا قط
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه

ان يكون الرب غير اسطقافوات وصف اليه ولا نوعا آخر لوجوده فانه لا يخلو عن
 الاطلاق لغوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجوده فانه لا يخلو عن
 لقوله عليه السلام حيد وورد بها سواء عرس عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجوهر والرداة عدم اعتبار
 الاختلاف بالوصف اصلا يجوز ان يكون السبع بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم الحقيقية في
 حتى ان الاتيان بالتمثيل لا بد انما يطلب الربك الزبيب والنبثان قيل فيه دليل على ان غلبة الاستواء يكون الوصف
 ليس من صنع العباد فلما هو متبوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عجز بالقياس في مقابلة الخبر
 وما يكونه شاذ خلط على قوله واما بما فيه خبر المشهور وكذا قوله واما بما عارض الصاحبة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع
 بالمعاصرة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تلخيص الاحكام وقاية مقالات في
 صلى الله عليه وسلم الاول الدالة على عدالة لصاحبه لان ترك التلخيص انما كان تركا للواجب من عدم التسم وان لم يكن تركا للواجب
 لزوم عدم وجوب التلخيص فان قيل فليترك التلخيص من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جملتها
 آخر باعتبار ان محمل كلامنا ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقيدة وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي في عموم
 حاجته لكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتراك لكن اصل قوله في الحديث
 وايضا ليس وجوب التلخيص ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الانقضاء ولهذا قال الحديث فلو اهل الذكر وما وجد
 الجهر بالتسمية فهو عدم من قبل المشهور حتى ان اهل المدينة تجوابه على مثل معاذية ورواه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي
 عن ابي هريرة عن النسائي رضي الله تعالى عنهما الا انه منطرب رواية فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يلقب في الجهر
 وحاول معاذية ونوايته جوارحه فاجابوا على الترك فحاف النس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير
 وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر في الجهر انبات فربما لا يسمونه الراوي لا سيما مثل النسائي كان يلقب
 النبي صلى الله عليه وسلم بعد من هو له وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن النسائي ان النبي صلى الله عليه وسلم ابا
 وعمر رضي الله عنهم كانوا يحمدون بسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ابن السائب عن الجهر والاسم فيقال لا بد من
 السبب في كراهه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلا ينافي باجماعهم
 على عدم قبوله على ترك العمل فيحمل على انه سوسو فيقال لا يخلو عن اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول ان الطلاق
 يعبر بحال الرجال فما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وروى الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لا يجوز
 ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث لا يخفى ان المراد اتفاق غيره الراوي في الاغوية سميت الاحكام

في قوله تعالى ان الله يهدي من يشاء فانما هو على قدر عقولهم
 لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه فانه لا يهدي الله عبدا قط
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه

من انما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه

في قوله تعالى ان الله يهدي من يشاء فانما هو على قدر عقولهم
 لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه فانه لا يهدي الله عبدا قط
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه
 فانما هو على قدر عقولهم لا يهدي الله عبدا قط حتى يعلن او ينزل اليه

قوله لا في الشهادتين الا في الاولى والثانية والثالثة فانه قيل لان الشهادة مبني على شهادتين
فلهذا اسماء اولي شهادتين الاولى المستور بغيره الباسم لان العنق في اهل الزمان بالاسم البسملة المستور
الصدق قوله وما حب النوى هو الاصل في الشهادة المستور من غير اعيرة لشرح والمرد للمعنى الماتل
الى ما يراه في امر الله بن فان تاتي الى ان يكون كقوله الرواقص الجبرية وانما خرج للاختلاف في عدم قبول
الزوايا لانهما الاسلام والاف الجبرية على ما قيل من رواية ان لم يكن من حقيقة وضع الاعايد الا اذا كان
واحي الى بوجه كالتسوية فتقوله لشرط المذكورة اشارة الى ان المراد بالسوى بالودي الى الكفر والفسق قوله
فصل في حق الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن المراد خبر الواحد ولا المستعمل في الفروع والاعمال
اذا الاحتياطيات لا تثبت باخبار الاحاد لانها بناء على اليقين قوله وما اخبار العبي فان قيل ان يخرج من العبد
اخبارا في قبول الخبر فاستدركوا كبريتهم كان حبيبا فلما لم يسموا كونه مبيها فقدروا انه خبرهم بذلك نفس رضى الله
في حق انما جاء اذا خبرهم قوله لم يكن الشبهة قد يجازى بان لا تجوز بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلا
بالدليل القطعية وانما ثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد وجب مقدرة بانمايات
ولا في حق الذي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرط الرواية يخرج للفايق والحق ونحو ذلك قوله ولا يخرجه
المرور مثل النبي يخرج بحل من اليقين خبره في كل منها فائدة قوله في بيان تحقيق البصيرة في شرط الاسود
المرور مثل ما ثبت الحق المستور به مجرد اخبار عدل او بتفصيل الثبوت حقوق البصيرة يخرج كون في معنى الشهادة
وقوله لان فيه معنى الزام لتفصيل لاشترط الاسود المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يفسر من الامرين جسيما
قوله فتخرج الى زيادة كونهما القطعية الشهادة فلا مانع عن كمال العلم لان الشهادة من السامية والاعلم
شرط في الشهادة قوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولا فروع واما لولاية فلا مانع من كون الخبر
حرانا عاقلات يمكن من تفيد القول على غير شأنا في ذلك من امارات الصدق واما العرف فلا ان الجوانب
يقول الاثنان اكثر من قبول الواحد لان الشاهد الواحد ليعارفة البراءة الاممية فيخرج جانب الصدق
باعتقادهما خبرا ليقوله الشهادة بهلال القطر بشرط الباطن الشهادة والولاية والعهد وان لم
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الزام لان القطر طرقت فيه الكيس والتزوير وفي الحقيقة جلات بصوم
ونظرة ما وجب اليقين من اثنين من القسم ما على ان البصائر يتبين بالقطر فهو من حقه ومنهم الاتباع
عن القسم يوم لفظ وكان فيه معنى الزام لا يخرج من انما عليه بالعدول والاعمال فيظهر من كونه في قسمه بالعدول

في قوله لا في الشهادتين الا في الاولى والثانية والثالثة فانه قيل لان الشهادة مبني على شهادتين
فلهذا اسماء اولي شهادتين الاولى المستور بغيره الباسم لان العنق في اهل الزمان بالاسم البسملة المستور
الصدق قوله وما حب النوى هو الاصل في الشهادة المستور من غير اعيرة لشرح والمرد للمعنى الماتل
الى ما يراه في امر الله بن فان تاتي الى ان يكون كقوله الرواقص الجبرية وانما خرج للاختلاف في عدم قبول
الزوايا لانهما الاسلام والاف الجبرية على ما قيل من رواية ان لم يكن من حقيقة وضع الاعايد الا اذا كان
واحي الى بوجه كالتسوية فتقوله لشرط المذكورة اشارة الى ان المراد بالسوى بالودي الى الكفر والفسق قوله
فصل في حق الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن المراد خبر الواحد ولا المستعمل في الفروع والاعمال
اذا الاحتياطيات لا تثبت باخبار الاحاد لانها بناء على اليقين قوله وما اخبار العبي فان قيل ان يخرج من العبد
اخبارا في قبول الخبر فاستدركوا كبريتهم كان حبيبا فلما لم يسموا كونه مبيها فقدروا انه خبرهم بذلك نفس رضى الله
في حق انما جاء اذا خبرهم قوله لم يكن الشبهة قد يجازى بان لا تجوز بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلا
بالدليل القطعية وانما ثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد وجب مقدرة بانمايات
ولا في حق الذي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرط الرواية يخرج للفايق والحق ونحو ذلك قوله ولا يخرجه
المرور مثل النبي يخرج بحل من اليقين خبره في كل منها فائدة قوله في بيان تحقيق البصيرة في شرط الاسود
المرور مثل ما ثبت الحق المستور به مجرد اخبار عدل او بتفصيل الثبوت حقوق البصيرة يخرج كون في معنى الشهادة
وقوله لان فيه معنى الزام لتفصيل لاشترط الاسود المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يفسر من الامرين جسيما
قوله فتخرج الى زيادة كونهما القطعية الشهادة فلا مانع عن كمال العلم لان الشهادة من السامية والاعلم
شرط في الشهادة قوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولا فروع واما لولاية فلا مانع من كون الخبر
حرانا عاقلات يمكن من تفيد القول على غير شأنا في ذلك من امارات الصدق واما العرف فلا ان الجوانب
يقول الاثنان اكثر من قبول الواحد لان الشاهد الواحد ليعارفة البراءة الاممية فيخرج جانب الصدق
باعتقادهما خبرا ليقوله الشهادة بهلال القطر بشرط الباطن الشهادة والولاية والعهد وان لم
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الزام لان القطر طرقت فيه الكيس والتزوير وفي الحقيقة جلات بصوم
ونظرة ما وجب اليقين من اثنين من القسم ما على ان البصائر يتبين بالقطر فهو من حقه ومنهم الاتباع
عن القسم يوم لفظ وكان فيه معنى الزام لا يخرج من انما عليه بالعدول والاعمال فيظهر من كونه في قسمه بالعدول

في قوله لا في الشهادتين الا في الاولى والثانية والثالثة فانه قيل لان الشهادة مبني على شهادتين
فلهذا اسماء اولي شهادتين الاولى المستور بغيره الباسم لان العنق في اهل الزمان بالاسم البسملة المستور
الصدق قوله وما حب النوى هو الاصل في الشهادة المستور من غير اعيرة لشرح والمرد للمعنى الماتل
الى ما يراه في امر الله بن فان تاتي الى ان يكون كقوله الرواقص الجبرية وانما خرج للاختلاف في عدم قبول
الزوايا لانهما الاسلام والاف الجبرية على ما قيل من رواية ان لم يكن من حقيقة وضع الاعايد الا اذا كان
واحي الى بوجه كالتسوية فتقوله لشرط المذكورة اشارة الى ان المراد بالسوى بالودي الى الكفر والفسق قوله
فصل في حق الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن المراد خبر الواحد ولا المستعمل في الفروع والاعمال
اذا الاحتياطيات لا تثبت باخبار الاحاد لانها بناء على اليقين قوله وما اخبار العبي فان قيل ان يخرج من العبد
اخبارا في قبول الخبر فاستدركوا كبريتهم كان حبيبا فلما لم يسموا كونه مبيها فقدروا انه خبرهم بذلك نفس رضى الله
في حق انما جاء اذا خبرهم قوله لم يكن الشبهة قد يجازى بان لا تجوز بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلا
بالدليل القطعية وانما ثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحد وجب مقدرة بانمايات
ولا في حق الذي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرط الرواية يخرج للفايق والحق ونحو ذلك قوله ولا يخرجه
المرور مثل النبي يخرج بحل من اليقين خبره في كل منها فائدة قوله في بيان تحقيق البصيرة في شرط الاسود
المرور مثل ما ثبت الحق المستور به مجرد اخبار عدل او بتفصيل الثبوت حقوق البصيرة يخرج كون في معنى الشهادة
وقوله لان فيه معنى الزام لتفصيل لاشترط الاسود المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يفسر من الامرين جسيما
قوله فتخرج الى زيادة كونهما القطعية الشهادة فلا مانع عن كمال العلم لان الشهادة من السامية والاعلم
شرط في الشهادة قوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولا فروع واما لولاية فلا مانع من كون الخبر
حرانا عاقلات يمكن من تفيد القول على غير شأنا في ذلك من امارات الصدق واما العرف فلا ان الجوانب
يقول الاثنان اكثر من قبول الواحد لان الشاهد الواحد ليعارفة البراءة الاممية فيخرج جانب الصدق
باعتقادهما خبرا ليقوله الشهادة بهلال القطر بشرط الباطن الشهادة والولاية والعهد وان لم
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الزام لان القطر طرقت فيه الكيس والتزوير وفي الحقيقة جلات بصوم
ونظرة ما وجب اليقين من اثنين من القسم ما على ان البصائر يتبين بالقطر فهو من حقه ومنهم الاتباع
عن القسم يوم لفظ وكان فيه معنى الزام لا يخرج من انما عليه بالعدول والاعمال فيظهر من كونه في قسمه بالعدول

الظاهر للاجتهاد واستدل عليه صريحاً بقوله ان هو الا دحي يوجب فانه يدل على ان كل ما ينطبق به انما هو محلي
الا غير المقصود من الوجي ما اتفق عليه بقاى الير لسان الملك وغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وجبا لانقطاع عن الموضع واستدل ايضا اشارته بان الاجتهاد
يحمل الخطا فلا يجوز الا عند الضرر عن دليل التحمل للخطا ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام
لوجود الوجي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحمل القرار على الخطا فقتصر على جهة
قاطع الاحتمال كالاتجاه الذي سنده الاجتهاد ومهنا يخرج الجواب عن استدلاله بالاجتهاد
لوجاز الاجتهاد ويجازي مخالفة لان جواز مخالفة من احكام الاجتهاد وعدم القطع بانه حكم المدعى
واللازم ليد بالاجماع وقد استدل بانه لوجاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهاد
وحيى ما يجب عليه من الجواب فاشترى في تقرير القول المتعارى الى جوابه وهو انه ما مور بالانظار
فموسر طاجتهاد على ان نفس الاجتهاد اليه يقتضى زمانا مستدل على المتعارى بمسئله او به الاول
وجوب الاجتهاد عليه لمعوم قوله تعالى فاعبده وابا اولى الابصار والثالث وقوعه من غير من الاله
عليه السلام كذا وعليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قابل بالفرق والثالث وقوعه
منه في حقيقة التسمية وجواز قيله العصا ثم والراجح انه يحتمل لعل النصوص وكل من هو عالم بها
يلزم لعل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد وانما مس انه عليه السلام
شواذ اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحدود غير ما ولا يكون ذلك للتقريب جوهه غير الراجح
اذ لو كان تطليق قلوبهم فان لم يلزم برأيهم كان ذلك يداووا واستندوا للطبيب وان عمل فلان
ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص قرابة اولى لانه اقوى قوله لان الان
في الشرع اى شرع من قبلنا انصوص نرمان الان يدل على ان الثاني يتبع الاول وان
وداع الى مادعا اليه كابر ايسم للوط ومارون لموسى معلوم كما كان الاصل فيعيب المخصوص

و قوله لا تضلوا يا بني
 هو بانظر الى الوحي ثم العمل بالارادة
 على النهج الاول قوله ان هو الا وحى يوسف
 فحصل في شئ من قلبه من ارادة حتى يقوم
 لا يقول تعالى متصفا بالمؤمنين بل هو عند البعض
 الاصل في الشرائع الالهية لخصوص الابدان
 كما كان في المكان فذكر كراهية قوله تعالى فينبغي
 انفسه و قوله تعالى مستدرا للمؤمنين بل هو

[illegible]

[illegible]

بيان تغيير ما التغير فبالنظر الى شمول الحكم للبعث على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه ظاهرا ان
الحكم اذا لم يلبس به هذا ظاهر في الذهب الاول وليس محتملا لغيره وهذا مني قوله موجب الكلام بدون
الاستثناء هو الثبوت لكل فيه الى الثبوت للبعث فيه بيان المراد بثبوت الحكم للبعث وقال في التوقيف فيه
من حيث انه رفع بعضه وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله دخلوا في كيفية علمه وليست في النظم ان
في الاستثناء متصل تناقضا من حيث ان قولك زيد على عشرة الاثنية اثبات للثانية في ضمن العشرة
بما صرحا فاصطدوا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك حاصل اقوالهم فيها ثمانية الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والاثنية قرينة الثاني ان المراد بعشرة منها بالاسم عشرة افراد فثبتت اول السبعة والثانية
معانهم اخرهم منها ثمانية حتى يثبت سبعة ثم اسد الحكم الى العشرة فخرج منها الثلاثة فلم يقع الاستثناء الا على
سبعة الثالث ان المجموع اثنى عشرة الاثنية موضوع باره سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة و
مركب هو عشرة الاثنية قوله متفرقا آخره مسئلة ختمها نعم في ان الاستثناء من الاستثاء اهل في الام
فقد اشافني ثم نفى حتى يكون معنى الاثنية انها ليست على عشرة بل هي خمسة على عشرة لا على ثمانية
ثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لاثباتها ولا نفيها بخلاف التخصيص المستقل فانه ثبت حكمها في الفا
حكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا الذهب كرفض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق بيان معنى الدلالة
على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يعلق الكلام العشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء
نصرف في الكلام بجعله عبارة عما ورد الاستثنى وعندنا اشافني ثم بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام اتيان
لكم لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء والدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثنية فانها ليست على
فلا يلزم الثلاثة للدليل المعارض والاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد سقط حكمه
بطريق المعارضة بما انتقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينفق حكمه كما في إطلاق الاسم في النجوى لان الحق الاستثناء
بأشاني لاولي لانه لو اعتد الكلام في نفسه من انه لا يوجب عشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ليس من محتملا
اللفظ اذا سبعة لا يصلح سبعة لفظا العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان اسم العدد ليس
مدلوله لا يحل على غيره ولو سلم فالحجاء بخلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستبدل المصنف ثم بهذا الجواب
على ان مرادهم كونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن اربعة الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على اصح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال الحكم العشرة في العشرة مجازا ولا وان قرينة

بيان تغيير ما التغير في النظر الى شمول الحكم للبعيد على تقدير عدم الاستثناء واما البيان في النظر الى انظار ان
الحكم لا يلزم البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس محتملا لغيره وهذا مني قوله موجب الكلام بدون
الاستثناء هو البتة المحلل في البتة للبعض وفيه بيان المراد ببتة الحكم للبعض وقال في التوقيف بتغير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرار الباقي قوله التغير في كيفية علمه يسبق الى النعم ان
في الاستثناء اتصال متناقض من حيث ان قولك زيد على عشرة الاثنية اثبات للثنية في ضمن العشرة وفي
ها صرحا فاضطرر الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك حاصل قوله في ثمانية الاول ان
العشرة مجاز عن السبعة والاثنية قرينة الثاني ان المراد بعشرة منها بالي عشرة افراد فيقول السبعة والاثنية
معانهم اخرج منها ثمانية حتى بقيت سبعة ثم اسد الحكم الى العشرة فخرج منها اثنية فلم يبق الا ثمانية على
سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الاثنية موضوع باره سبعة حتى كانه وضع لها اسمان منفرد به سبعة و
مركب هو عشرة الاثنية قوله من فرق آخره سبعة خلافا في ان الاستثناء من الاستثناء لا يمتنع في ام
ضد الثاني فمضى حتى يكون معنى الاثنية انها ليست على عشرة بخلافه في الدلالة حتى يكون معناه عدم الحكم
ببتة الثنية وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيًا بخلاف التخصيص المستقل فادبت حكم مخالفا
لحكم مصدر الكلام اتفاقا قوله وهذا الحديث كرفض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى دلالة
على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثنية فالاستثناء
انصرف في الكلام بجعله عبارة عماد الاستثنائي وعنده انما في بطريق المساقفة بمعنى ان اول الكلام قواعدا
لكذا لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء والدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثنية فانها ليست على
فلا يلزم الثنية للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء انصرف في الحكم فاجابوا بان الكلام قد تعطل حكمه
بطريق المساقفة بقرينة التقدي في نفسه كما في التخصيص وقد لا يقع حكمه كما في إطلاق البصر والنحو لان الحاق الاستثناء
بالثاني لاولي لانه لو اتفق الكلام في نفسه من انه لا يوجب عشرة بل السبعة فقط لزم اثبات باليس من جملة
اللفظ اذا سبعة لا يصلح سبعة لفظا عشرة لاحقة وهو ظاهر ولا حجة لان اسم البعض
مدلوله لا يحل على غيره ولو سلم فالجاء بخلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستبدل المصنف في هذا الجواب
على ان مرادهم بقرينة بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه مجاز عن البتة الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على صاحب المتعلق حيث قال ان استعمال الحكم العشرة في التسعة مجازا والاوان قرينة

[illegible]

فان قيل لو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً

عبارة عن الباقي ولا حكم الاعلى بها ولكن لا يخفى ان النجاة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث وليس في عدم
 الحكم بل قول بيان عشرة الاقسام للسبب فليس فيه الا بدول عن الحكم بالاحضر الى الحكم بالاطول قوله
 فان قيل هو سوال ظاهر من الكتاب توجيهاً للجواب مع الملازمة هي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى
 السجارية لزم استثناء نصف السجارية من نصف التجارية وانما يلزم ان كان النصف مستثنى من المراد ليدل على
 بل هو مستثنى من المتداول اي ما ساء له اللفظ وهو التجارية كما لها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن
 دخول بعض ما ساء له صدر الكلام في حكمه وفيه بحث ما اذا كان مستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما ساء له بحسب
 وقصد الحكم لا بحسب وضع القطع باذنه لا يصح استثناء بعض اللفظ لتحقيق عن اللفظ لمعناه التجارية
 استثناء متصل مثلاً لاجل الاصابع في اذنه اسم الاصول بان يراد بالاصابع الا ما مل ويخرج منها الاصول
 بناء على انه استثناء متصل وما ذكره من التفسير لانه اراد بالسجارية نصفها جزاء وانما خرج النصف منها
 باعتبار انها ساءت والكل بحسب الوضع وانما ينافى لانه يخرج من السجارية بغير اعتبار النصف فغيره
 انما طعنون بان من قال استثنى التجارية الا نصفها لم ير بالسجارية نصفها والارز استثناء نصفها من نصفها
 وهو باطل قلنا والى غير ذلك التسلسل لان استثناء النصف من التجارية يقتضي ان يراد بها النصف من النصف
 النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به النصف من النصف والى غير ذلك
 بان التفسير يعود الى التجارية كما لا اله الا الى نصفها مع القطع بان مدلول التجارية وضمير ما ذكره المصنف ان
 يراد بالسجارية منها ما ساءت التجارية وضمير ما ساءت التجارية هو المشهور في صحة الاستثناء قوله الجواب جـ
 عن النجاة الاولى بان القول بان الاستثناء لعل بطريق المعارضة وان المراد بالاستثناء منه هو بعض مما لا يصح
 في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله منبهة العلم لا يستعمل في حقيقة ولا مجازاً
 هذا ضيفاً على ان المجاز باعتبار اللفظ اسم الكل على بعض شأله حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد
 بعضه قال ووجهه ان اللفظ في الجملة لا يصلح لادبيل بهنما يصح ان يكون في كل فيكون
 تعلق الحكم بغيره لم ينعى عليك ان هذا ليس مستثنى على نفي المذهب الاول لا بد في جملة جوابنا عن
 النجاة الاولى من تكلف واجب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس جاز

فان قيل لو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً

فان قيل لو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً
 ولو كان اللفظ في الجملة مستقلاً لكان اللفظ في الجملة مستقلاً

بوجه الاول اسم جوا على انه متخرج وتكلم بالباقي بعد الثاني اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا
 يحتمل الكلام عبارة عما دار المستثنى وظاهر الاجماعين ثنات فلا بد من الجميع فيما يحتمل الاول على الجواز وانما عدل العلم
 الوجه لضعفه لان الاجماع الثنائى عمودا على ما يحتمل ان يحتمل على ان يكون ثنائى حقيقة وانما ثبت ثنائى على ان يكون
 بغير الاسلام من ان يكون ثنائى وانما ثبت بدلالة اللغة لكسر الكلام الا ان موجب الكلام ثابت قصد كون الاستثناء ثنائى
 وانما ثبت اشارة ولا تشك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوء للجلد الثاني ان القول يكون الاستثناء
 من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على الدليل دون الاخيرين وقد بطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة القول
 من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح
 بمقتضى عليه السلام لاصولوه الا بطور تاسياى واعلم ان كلام المصنف معنى على ان القول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
 انما يصح على الدليل بل هو مبدىء واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا الا بالنفي ولا بالاثبات فظهر لان
 الثنائين بالنفي ثنائى كالجواب سبب خيرة فاعلم بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس معنى انه اخرج من العشرة
 عشرة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثبوت الحكم بعدم الثبوت قوله وجب الجواز اى طريق هذا الجواز
 اطلاق الاخص على الاعم والمنعوم على لازم وذلك لان افتقار حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق
 الحكم بقبض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله عليه السلام لاصولوه الا بطور فان حكم الصدر وهو عدم الصلوة
 شتت عن الصلوة بظهور ولم تحقق الحكم بقبضه وهو الحكم بقبضه كل صلوة بطور فغيره اذ افتقار حكم الصدر بقبض حكم
 تعبير عن اللازم بالمعروف فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
 الاثبات نفي الطلاق على ظاهر الحال جازا لانك ان اقلت لطلاق على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو اقلت لطلاق
 ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بثنات للوجوب عليه بل عدم دليل الوجوب قوله وليس ثنائى وانما اوردوا كذا على الاستثناء
 فى مثل لاصولوه الا بطور لا يجوز ان يكون ثنائى وانما كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا كان معناه صلوة بطور ثنائى على
 وقد سبق ان النكارة الموصوفة لم يعمم الصفقة فيكون كل صلوة بطور صحيحة وبطلان بعض الصلوة للضعف بالظن بالظن
 الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك هذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
 الوصف علة ما لا يحتمل الاحتياج الى شئ اخر غير مسلم فى شئ من الصور فخصلا عن جميع الصور والقول بعموم النكارة الموصوفة
 فيه كثير من العلماء الحق فخصلا عن الثنائين بان الاستثناء من النفي اثبات بغير انما كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا كان معناه صلوة بطور ثنائى على
 باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس رجلا عالما فانما لا يحتمل بجاوبه ما لم يكن اكثر على ان هو صفة ثنائى وانما كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا كان معناه صلوة بطور ثنائى على
 لا الفرق بخلاف قولنا لا اجالس رجلا عالما على الثنائين بعموم النكارة الموصوفة لا يشترطون العموم الاستغراق القائل ان لا صلوة
 كل معنى لا شئ من الصلوة سبحانه وسلك على عدم وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من الصلوة
 جائزة الاحال اقرنا بما لا يطور فيجب على الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا ضرورة
 انه لم يشترط ظهور الا فى بعض الصلوة وهو باطل اذ لو تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق ثنائى

ووجه الاول اسم جوا على انه متخرج وتكلم بالباقي بعد الثاني اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا
 يحتمل الكلام عبارة عما دار المستثنى وظاهر الاجماعين ثنات فلا بد من الجميع فيما يحتمل الاول على الجواز وانما عدل العلم
 الوجه لضعفه لان الاجماع الثنائى عمودا على ما يحتمل ان يحتمل على ان يكون ثنائى حقيقة وانما ثبت ثنائى على ان يكون
 بغير الاسلام من ان يكون ثنائى وانما ثبت بدلالة اللغة لكسر الكلام الا ان موجب الكلام ثابت قصد كون الاستثناء ثنائى
 وانما ثبت اشارة ولا تشك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوء للجلد الثاني ان القول يكون الاستثناء
 من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على الدليل دون الاخيرين وقد بطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة القول
 من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح
 بمقتضى عليه السلام لاصولوه الا بطور تاسياى واعلم ان كلام المصنف معنى على ان القول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
 انما يصح على الدليل بل هو مبدىء واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا الا بالنفي ولا بالاثبات فظهر لان
 الثنائين بالنفي ثنائى كالجواب سبب خيرة فاعلم بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس معنى انه اخرج من العشرة
 عشرة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثبوت الحكم بعدم الثبوت قوله وجب الجواز اى طريق هذا الجواز
 اطلاق الاخص على الاعم والمنعوم على لازم وذلك لان افتقار حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق
 الحكم بقبض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله عليه السلام لاصولوه الا بطور فان حكم الصدر وهو عدم الصلوة
 شتت عن الصلوة بظهور ولم تحقق الحكم بقبضه وهو الحكم بقبضه كل صلوة بطور فغيره اذ افتقار حكم الصدر بقبض حكم
 تعبير عن اللازم بالمعروف فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن
 الاثبات نفي الطلاق على ظاهر الحال جازا لانك ان اقلت لطلاق على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو اقلت لطلاق
 ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بثنات للوجوب عليه بل عدم دليل الوجوب قوله وليس ثنائى وانما اوردوا كذا على الاستثناء
 فى مثل لاصولوه الا بطور لا يجوز ان يكون ثنائى وانما كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا كان معناه صلوة بطور ثنائى على
 وقد سبق ان النكارة الموصوفة لم يعمم الصفقة فيكون كل صلوة بطور صحيحة وبطلان بعض الصلوة للضعف بالظن بالظن
 الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك هذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
 الوصف علة ما لا يحتمل الاحتياج الى شئ اخر غير مسلم فى شئ من الصور فخصلا عن جميع الصور والقول بعموم النكارة الموصوفة
 فيه كثير من العلماء الحق فخصلا عن الثنائين بان الاستثناء من النفي اثبات بغير انما كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا كان معناه صلوة بطور ثنائى على
 باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس رجلا عالما فانما لا يحتمل بجاوبه ما لم يكن اكثر على ان هو صفة ثنائى وانما كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا كان معناه صلوة بطور ثنائى على
 لا الفرق بخلاف قولنا لا اجالس رجلا عالما على الثنائين بعموم النكارة الموصوفة لا يشترطون العموم الاستغراق القائل ان لا صلوة
 كل معنى لا شئ من الصلوة سبحانه وسلك على عدم وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من الصلوة
 جائزة الاحال اقرنا بما لا يطور فيجب على الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا ضرورة
 انه لم يشترط ظهور الا فى بعض الصلوة وهو باطل اذ لو تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق ثنائى

ما في من الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون له في كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقرارنا بالوجود هو
 بطالع قرآن قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد من البعض الذي هو مستثنى واذ تخرج عن الحكم السابق بكل واحد من
 الجواز واثبت له حكم مخالف له هو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة لمصلحة بالظهور قلنا المخرج على هذا التقدير
 لبعض الاحوال لا لبعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبنى على ان يكون قوله لا يظهر حاله والمعنى ان لا صلوة
 جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقرارنا بالظهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا
 في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاء في تقوم الاراكيبين بعشي جاواراكيبين لا باخين من
 ان الحكم المنبسط على الحالة يستثناه يكون بعينه هو المستثنى في صدر الكلام وبالعباس من جهة ان تعلق الاستثناء
 ببعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا ظهور فانه مما لا بد عليه شبهة فضلا عن جهة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام
 انها هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشرط بالظهور جواز البعض دون البعض نعم قلنا ان يقول ان الموضوع
 في صدر الكلام مكررة والى على فروما وانما جاء مجموعها من ضرورة وقوعها في سياق النفي فحاشا جانب الاستثناء
 فوجدنا في ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الالفاظ فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقرار بالظهور فان
 فيها معنى هذا الحكم ونفيت نفية جواز شيء من الصلوات او نفق السلب الكلي ايجاب شبهة كما في ما جاء في
 الاراكيبين قلنا ان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بمعوم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل الما اجالس الاجالعا
 ان ذلك يجالس كل عالم فليزم منها ان كل صلوة بالظهور هذا قول يكون الاستثناء من النفي انما هو
 الجواز قائلون بانهم لم يكن لا يلزم منها الحكم بجواز كل صلوة بالظهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بالظهور
 وهذا المعنى من الحكم بجواز العام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالس كل عالم فانما هو بالاباحة لا صلوة
 لا بدالة الاستثناء وذلك لانه باليمن انما حرم مجالس غير العالم في الاستثناء وانج العالم عن مجس المجس
 حتى يباح المجالس بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسم خصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة ثبت لزوم المعوم مشر
 لا صلوة الا بالظهور بطريق الزامى وهو انه سلم في باب القياس ان من مرتب اثبات العملي بطريق الالفاظ ان
 يترك بين حكيم وصفيين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فتعجب ما فرستم الا ان يقولون فان الخوصلة
 السوط المفروض فيها لو كان الاستثناء انما كان الاقرار بالظهور على الجواز انما هو على عدم الجواز
 فيلزم جواز كل صلوة متفرقة بالظهور ضرورة وجود الحكم بوجود العملي وفيه نظر لانه طريق نفي وقد عارضه الاول
 الفاعلة على ان مجرد الظهور ليس على الجواز بل فقير الى اشياء اخر على انه ثبتت الدلالة لم يفر الجواز انما الحكم من الشرط

ما في من الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون له في كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقرارنا بالوجود هو
 بطالع قرآن قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد من البعض الذي هو مستثنى واذ تخرج عن الحكم السابق بكل واحد من
 الجواز واثبت له حكم مخالف له هو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة لمصلحة بالظهور قلنا المخرج على هذا التقدير
 لبعض الاحوال لا لبعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبنى على ان يكون قوله لا يظهر حاله والمعنى ان لا صلوة
 جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقرارنا بالظهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا
 في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاء في تقوم الاراكيبين بعشي جاواراكيبين لا باخين من
 ان الحكم المنبسط على الحالة يستثناه يكون بعينه هو المستثنى في صدر الكلام وبالعباس من جهة ان تعلق الاستثناء
 ببعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا ظهور فانه مما لا بد عليه شبهة فضلا عن جهة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام
 انها هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشرط بالظهور جواز البعض دون البعض نعم قلنا ان يقول ان الموضوع
 في صدر الكلام مكررة والى على فروما وانما جاء مجموعها من ضرورة وقوعها في سياق النفي فحاشا جانب الاستثناء
 فوجدنا في ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الالفاظ فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقرار بالظهور فان
 فيها معنى هذا الحكم ونفيت نفية جواز شيء من الصلوات او نفق السلب الكلي ايجاب شبهة كما في ما جاء في
 الاراكيبين قلنا ان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بمعوم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل الما اجالس الاجالعا
 ان ذلك يجالس كل عالم فليزم منها ان كل صلوة بالظهور هذا قول يكون الاستثناء من النفي انما هو
 الجواز قائلون بانهم لم يكن لا يلزم منها الحكم بجواز كل صلوة بالظهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بالظهور
 وهذا المعنى من الحكم بجواز العام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالس كل عالم فانما هو بالاباحة لا صلوة
 لا بدالة الاستثناء وذلك لانه باليمن انما حرم مجالس غير العالم في الاستثناء وانج العالم عن مجس المجس
 حتى يباح المجالس بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسم خصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة ثبت لزوم المعوم مشر
 لا صلوة الا بالظهور بطريق الزامى وهو انه سلم في باب القياس ان من مرتب اثبات العملي بطريق الالفاظ ان
 يترك بين حكيم وصفيين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فتعجب ما فرستم الا ان يقولون فان الخوصلة
 السوط المفروض فيها لو كان الاستثناء انما كان الاقرار بالظهور على الجواز انما هو على عدم الجواز
 فيلزم جواز كل صلوة متفرقة بالظهور ضرورة وجود الحكم بوجود العملي وفيه نظر لانه طريق نفي وقد عارضه الاول
 الفاعلة على ان مجرد الظهور ليس على الجواز بل فقير الى اشياء اخر على انه ثبتت الدلالة لم يفر الجواز انما الحكم من الشرط

فاعلة على ان مجرد الظهور ليس على الجواز بل فقير الى اشياء اخر على انه ثبتت الدلالة لم يفر الجواز انما الحكم من الشرط

[illegible][illegible]

مسلم الا ستمنا
الشرق باطل الحجة
غيره بلطاف و بياض
نور نبوي اسرار
الا عبدي الاداني
فمن عني فليقل
عن ان استغنى عنك
بكران جلس مني العدم
كلج الوجوه ياديه
بيع في قبلي احرار
يزول ولا يبدر
سواهم

سیدنا و آتش اقدس
 محل مسکن و کعبه
 حضرت اعلیٰ و مدینه اقدس
 و قطعه کاغذ
 مسوومہ فقیہہ
 عظیمہ
 و مسوومہ اسرار
 اقدسہ
 فاحمد و اولاد
 فکثر الطیب
 حرمہ
 ۶۵۱
 سیدنا و آتش اقدس
 محل مسکن و کعبه
 حضرت اعلیٰ و مدینه اقدس
 و قطعه کاغذ
 مسوومہ فقیہہ
 عظیمہ
 و مسوومہ اسرار
 اقدسہ
 فاحمد و اولاد
 فکثر الطیب
 حرمہ

[illegible]

قوله من اقام بيان التفسير الشرعي المأثور غير المتعمد من ان يفسر بما لا يثبت له وجوبه وانما بيان ذلك ان كان
يتبين عدم الايجاب في الحال بناء على جواز الحكم بالعدم مع تراخي الحكم كبيع البخر وبالشروط لم يثبت ان هذا الحكم مبرور وذهب الامام
شمس الامة رحمه الى انه بيان بتبديل بيان مقتضى انت حزن زول العشق في المحل واستقراره فيه وان يكون عند الحكم بنفسه
بناء على تبديل ذلك وتبين ان ليس لهية ثامة ولا ايجاب للمعنى بل من تجليات الاستشهاد فانه تغيير لا تبديل والتمسح بكلامه
ان يكون انما ايجابا لا واجب وقد ذكر في الاسلام من ان كلامه يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستشهاد يمنع الانعقاد من بعض
الاحكام لا يقتضي موجبا فيه لاني الحال ولا في المال العلقين منع انعقاد في الحال بقوله ولا ينفذ اى البيع الواقع بغير
عقد بل لا ينفذ منك بالتمسك على ان لا ينفذ بهذا الشرط وهو كون الخصة له على ما سبق من ان كلمة على تتعلق في الشرط
مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان هذا لا يقتضي اى تبعا بالشرط بل هو مع شي من شئين اى انه يفيض من نصفي العبد
والحاصل ان الشرط من جهة فاعا وتوريم التمسك وليس بشرط حقيقة فلم ينفذ البيع قوله وفصل التمسك في القصة الازالة
يقال نعمت الشمس انظر اى ازالة النفل يقال نعمت الكتاب اى نعمت ما فيه الى الاخر نعمت العمل اى نعمت ما فيه
موضع الى موضع ومنه المناجات في الوارث لا انتقال المال وارث الى وارث وفي الشراء من ان يرد دليل شرعي
من ارجاعه ودليل شرعي تقنيا خلاف حكمه اسه حكم الدليل الشرعي التقدم فخرج بتخصيص لانه لا يكون متراحيما
خرج ودلالة الدليل الشرعي تقنيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد خلاف حكمه ما يافعه ويثابه الاخر
المعاصرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل لم يثبت الكتاب وانتميه قولاه فلا خلاف في ذلك وخرج ما يكون الطريق للانسان
الا ان باب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا التمسك ابتداء فقط لان المقدم تعرف التمسك العقل بالاحكام على ان يكون
صفة الدليل بمعنى المصدر من المعنى الفاعل وهو النسخة لاسم المعنى المفعول وهو النسخة وقد تطلب التمسك بمعنى النسخ واليه
ومب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب التقدم على وجه لولاه كان تابعا مع توافقه وقد يطلق
على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقع ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلان تحققه قطعا
وباني المستقبل لم يثبت بعد فكيف يطل قايا ما كان لا يرفع الا بالقول ليس المراد بالرفع البطلان بل بالرفع من التمسك
في المستقبل بمعنى انه لو لا النسخ كان في حقنا من التعلق في المستقبل فبنا نسخ زال ذلك التمسك الموقوف قوله
وما كان الشارع يسميه ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علته حيث ارفع بقا ما كان لاصل فاعا
عندنا قوله ونحن نقول فيه بحيث لان النسخ ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التفسير
وانما الشارع منة ورد نص في بعض حكمنا في القصة فبنا نسخ سابق غير دال على توقيت بل حسابا على الاطلاق
الذي يفيض من التاميد ولذا كان لفظه المتعلق عن الارتفاع التاميد المتقدمه ما بها كانت موقوفة الى ظهور خاتم الانبياء
مطلقة لانهم منها التاميد ولا خلاف في ان قوله تعالى نسخ من آية الانبياء في ذلك بل الجواب ان الامام انما اشارت من
وعلى الشارع النبي عليه السلام وايضا بهما الرجوع اليه ليقين ان توقيت الاحكام التورية والاحكام الاحتمال ان يكون الرجوع
اليه باعتبار كونه مفسرا ومفسرا ومفسرا لا يفسر من البعض من ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة لانهم منها التاميد فبنا نسخ

و من كان من اهل البيت
 العتر اى من اهل بيته
 جده محمد بن عبد الله
 بن عبد المطلب بن هاشم
 بن عبد مناف بن قصي
 بن كلاب بن مرة بن
 كعب بن لؤي بن غالب
 بن فهر بن مالك بن
 النضر بن كنانة بن
 خزيمة بن مدركة بن
 إلياس بن مضر بن نزار
 بن معد بن عدنان

٢٥٢
 علایان الحکم الاول وقت الی
 موت کزکان الدین علی آقا بمقتضای
 و مالکان هم اول و ملاقات کان الزمان
 بعباس علی و قاضی بایون تدبیرات
 له قتل مارن لایبل فی قتل و
 فی حسا تدبیر و موافقتی احکام
 ظهور علیهم القدره فقد نصیم
 عقا و انما و لغیر المسلمین
 ان کمال المردان الشرائع و
 فکون کل شریع باقیه و مالکات
 فکون کل شریع باقیه و مالکات

[illegible]

ان يكون نال الاجتهاد وليت موراجع الى المراجعين حيث ان الله تعالى لم يترك الاجتهاد من غير
 ان يقره على عقله قوله لا يزل سباق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقع بغيره حيث
 لم يزل فانه يثبت معنى قيل هذا الحديث مما جاء في كتاب الله تعالى اللذان على ان يكون
 المحقق في العلم فانه لا يثبت الا بالحق لان هذا البعض من الناس هو من الكتب والكتب
 ليس من العلم هو السليحي يكون من السليحي لا بد من العلم في العلم في العلم في العلم
 بالحق حيثما يقع معنى الكتاب لا يثبت قوله فالمراد من العلم في العلم في العلم في العلم
 بغير العلم والعلوم لا يدل على العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم
 بالحق من العلم بالحق هو العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم
 وذلك العلم عن قلوبهم وفيه حيث لا ينال العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم
 ما لموت فله الاجال هذا الحديث على غيره قوله من علم فلا ينسب الا بالاسناد الذي يدل على
 ثبوت الحديث في الجملة لان الاستدلال في النسخ اشارة وان لم يكن كذلك عباد
 وذلك مثل ما روى ابن مسعود الاخر باب كانت تعد سورة البقرة قوله فقد خلفوا ان
 الزيادة على النسخ اسم يعني ان الزيادة ان كانت عبادية متعلقة بزيادة صلوة
 صلاة في صلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة
 بزيادة جوار او شرط او زيادة ما يقع مفهوم الخلقه وتعلقوا فيه على ثبوتها لاول النسخ
 واليه ذهب العلماء الخفية الثاني ان النسخ ليس سببا في ثبوتها لثبوتها ان كانت الزيادة من
 مفهوم الخلقه فتسخ والاطار الرابع ان عرفت الزيادة المراد عليه حيث صار وجوده كالعدم
 شرعا فتسخ والا فالزيادة سبب القاصي عبد الجبار الخامس ان التحدث الزيادة مع الزيادة

ان يكون نال الاجتهاد وليت موراجع الى المراجعين حيث ان الله تعالى لم يترك الاجتهاد من غير
 ان يقره على عقله قوله لا يزل سباق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقع بغيره حيث
 لم يزل فانه يثبت معنى قيل هذا الحديث مما جاء في كتاب الله تعالى اللذان على ان يكون
 المحقق في العلم فانه لا يثبت الا بالحق لان هذا البعض من الناس هو من الكتب والكتب
 ليس من العلم هو السليحي يكون من السليحي لا بد من العلم في العلم في العلم في العلم
 بالحق حيثما يقع معنى الكتاب لا يثبت قوله فالمراد من العلم في العلم في العلم في العلم
 بغير العلم والعلوم لا يدل على العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم
 بالحق من العلم بالحق هو العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم
 وذلك العلم عن قلوبهم وفيه حيث لا ينال العلم في العلم في العلم في العلم في العلم في العلم
 ما لموت فله الاجال هذا الحديث على غيره قوله من علم فلا ينسب الا بالاسناد الذي يدل على
 ثبوت الحديث في الجملة لان الاستدلال في النسخ اشارة وان لم يكن كذلك عباد
 وذلك مثل ما روى ابن مسعود الاخر باب كانت تعد سورة البقرة قوله فقد خلفوا ان
 الزيادة على النسخ اسم يعني ان الزيادة ان كانت عبادية متعلقة بزيادة صلوة
 صلاة في صلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة في الصلاة
 بزيادة جوار او شرط او زيادة ما يقع مفهوم الخلقه وتعلقوا فيه على ثبوتها لاول النسخ
 واليه ذهب العلماء الخفية الثاني ان النسخ ليس سببا في ثبوتها لثبوتها ان كانت الزيادة من
 مفهوم الخلقه فتسخ والاطار الرابع ان عرفت الزيادة المراد عليه حيث صار وجوده كالعدم
 شرعا فتسخ والا فالزيادة سبب القاصي عبد الجبار الخامس ان التحدث الزيادة مع الزيادة

عليه حيث يرتفع العدد والاتصال بينهما فتخرج ولا فلا السادة ان الزيادة ان كانت حكما شرعيا لم يثبت بدليل شرعي فتخرج والا فلا
ان قولهم بدليل شرعي اما ذكر زيادة البيان والتأكيد سواء قلنا بقوله وقت او مبهوت لان الزيادة على البس الرافعة لحكم شرعي لا يكون
الا بدليل شرعي وكذا ثبت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبتت به الزيادة صحيح ان يكون وما يصلح ناسخا قد تفصيل القدر
على ما في اصول ابن الحاجب ولهم عليه موافقة بان احدهما لا يجب خراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ايجته برهانه لانه لا يقول به
فلا يصح رفعه وانت خبير بان لا موافقة في ذلك على ان الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تميز المراد عليه بحيث يصير وجوده كما عدم ثلثة اشكال الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني
زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما فيهم او اعنى ثم لهما صمم او اعنى ثم لهما صمم
فسر في المصنوع وغيره لتغير الاصل بحيث يصير وجوده كعدمه بانه يكون الاصل على المراد عليه بحيث لو بقيت بكم قبل الزيادة جيل الاعادة
والاستيفاء ولا يخفى ان هذا انما يتحقق في المثال الاول ولو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه عادة الصلوة بركعتين
الثلث خلاف المثالين الآخرين او لو افترض على ثمانين جلدة الا يجب الا زيادة عشرين من غير عادة الثمانين وكذا لو افترض على ثمانين
الامر من الاولين اعنى الصلوة او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء اخر عليه وان تنصرف في التفسير للاصل على ما ذكره ابن الحاجب
وهو ان يصير وجوده المراد عليه بتركه لعدم ثبات المثال الثاني مستقيم اذا التفت الى ان مقتضى بقاء القاسم في انه لا يحصل بقاء القاسم فيبقى الاشكال
في المثال الثالث لان ابعاد الامر من لا يكون بتركه لعدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاثنان بالامور به على تقدير
الاثنان باعداد الامر من الاولين وفاقية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وذلك ان محرم قبل
الزيادة فهو كعدمه في افتقار الحرمة عنها واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل المنسوخ عند القاضي وان
المثال الثالث منسوخ عنده لكن لا من حيث وجوبه في ضابطه لتغير الاصل بل من حيث ان مقتضى بقاء القاسم في الزيادة ان غيرت المراد عليه بحيث
يصير وجوده كعدمه ويلزم استينافه او كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فليس يفتسخ ولا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك
في الاحكام حيث قال منهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المراد عليه بحيث صار المراد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب
ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خسر بين فليس منسوخا
فعل ثالث فانه يكون نسخا تحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا ذلك كزيادة الترتيب على الجملدة وزيادة عشرين جلدة على حد القذف
وزيادة شرط منفصل في شرط الصلوة كما شرط الوضوء في اعتدائها لقاضي عبد الجبار زائدة عبارة الاحكام في معناه الاصول انه قال
قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت صغيرة حكم المراد عليه بتغير شرعيا بحيث لو فعل المراد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان الفعل
قبلها لم يجره ولم يستثناه كانت نسخا وان جعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب من شيء اخر ان لم يكن نسخا وقال
لوجيه الدتعالى بين وجهين لكان زيادة ثالث نسخا ليجزى تركها فلهذا ان نقل ابن الحاجب خلافا لقوله فانه فيترتب ان يكون على
لفظ البس للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير قوله فترفع اجزا الاصل قبل معنى الاجزاء المتشاكل الامر وان خرج عن العادة
ورفع وجوبه لفقها وروى ذلك في حكم شرعي ولو سلم فلا مثال الفعل الاصل لم يرتفع وبما ارتفع وهو عدم توقعه على شيء اخر ليس منسوخ
لان مستند الى عدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنان مفاد وجوب

فانه فيكون الاصل
بانه لو كان لا يكون الزيادة
يجب الزيادة وانما قلنا انها
لا يتحققان على هذا التفسير لان
في ما بين الصورتين ان
كما هو مقتضى الزيادة لا يجب الا
وقيل ان هذا الكلام لا يوافق
واحد لان هذا الكلام لا يوافق
في التخيير كما لا يوافق في الزيادة
واحد في بعض قول
ابن القيم فيكون قول
في التخيير بين
في وجوب
في وجوب ان التخيير
في وجوب ان التخيير
ان الزيادة تبدل شيئا
لان اجازة في التبدل
حكم شرعيا يكون نسخا او لا
ان يكون هذا الاجزاء
ان زيادة اجزاء ما لا يوجب
لو كانت اجزاء لا يوجب نسخ
واحد او اجزاء لا يوجب
منه كل واحد ما لا يوجب
فترفع اجزاء الاصل

احمد بما لا يبيح وسهوليس تبرقع والمرفوع وهو عدم قيام غيرهما بما تاتى بحكم اللفظ
الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله والبقا المطلق يعني ان الاطلاق معنى معصونه وله حكم معلوم هو الجواز
بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم القيد الجواز ما شتمل على القيد يستلزم عدم الجواز ليدونه
فثبتت حكم احدهما لوجب اشهاد حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان القيد يستلزم عدم
الجواز بدون القيد بحسب لالة اللفظ فهو قول مفهوم المخالفة وان اراد بحسب اللفظ المسمى بالاصلي فهو لا يكون
حكم شرعي قوله ولو كان الامر كما توهم اسي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي
لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه يعني على عدم الخلف وفيه نظر
لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في السات انهما لا يجتمعان ولا ينفقان معاني الخلف فيكون
في قضية الصلوة والصوم مثلاً ناشئة بالجنس وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف والنفاء لا ينفي التوقف
لزم ما ذكره وقد وجب ذلك على عدم الخلف من اين لم ينفي الحكم الشرعي على القيد لانه لا يكون التوقف على
عدم الخلف حكما شرعيا قوله لا ينافي الجعل الحكم التخييري قبل الاستحالة حتى سوى بين التخييري قبل الاستحالة
والجعل بين التخييري وبين التخييري وبين التخييري وبين التخييري وبين التخييري وبين التخييري وبين التخييري
والامور لا على التخييري وفي الاستحالات واحد معين هو الاصل الذي قبله الوجوب لا كالغسل مثلاً وكما
ان الخلف جعل كان عين ذلك الاصل حتى كان لم يرفع فلهذا لم يكن الاستحالة نسخا لغيره التخييرية
تخرج بغيره ترك ذلك الامر الواجب ولا على التخييري قوله وقوله تعالى فاعمل وامن انما خير مستبد
فقد نسي فان لم يكن ربلا فلو احب ربلا وامر انما على هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين فاعمل
لك الوجوب وفيه بحث لان جعل الاستسها ليس لواجب انما التقدير في مستبد ربلا وامر انما ان
مستبد ربلا وامر انما ونظر على تقدير اعادة التخيير بالاستسها وفي التوعين لا ينفي صحة الحكم
شاهد واليمين والواجب ان قوله فاعمل مستبد وجعل في حق الشاهد وقد مر بالنعين فليز من الانحصار
بتفسير بيان الجميع ما ريد بالجملة البتة قد نقل الحكم عن المعاد والى ما ليس بمعتاد ومن جعفر النساء
الاستسها ونظر الى على ان غير ليس بشرع وقد قيل ان غايته لعله لا على انحصار الاستسها

[illegible]

[illegible][illegible]

أقربا إلى لطيف التفسير مع ما فيه من لطف الإيهام وذلك لأن الإيهام بالمعنى السليمة ثابت كما أن فوايده
فقهية أصولية ثابتة يمكنه فكركه عالية مشهورة كقوله لا تسرك في صدر الكلام وهو عند المضاربة فانه
تفصيل على الشركة في الربح وبيان لطيف التفسير في الدال المشترك بيان نصيب الأخرى إذا قال على أن
نصف الربح فكانه قال فلما بقي منو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال التكلم أي الذي من شأنه التكلم
في العادة كما لا يخفى والمحتمل صاحب المحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الالزام القديم
ذلك من جعل سكوت صاحب المشرع وسكوت الصحابة وسكوت الكبار من ثلثه فان الأمر الذي أحاط به الشارع
لو لم يكن حقا لاحتج إلى تغييره ضرورة أن الشارع لا يكتفي بتفسيره بطل قوله وكذا السكوت البكر الباطل
بيانها لها التي توجب الجواز النسبة عن الرغبة في الحال وعبارة فخر الإسلام أن سكوت البكر
في الشارع جعل بيانها لها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الجواز والمقصود أن السكوت
موجب بيان الجواز عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه أنه جعل بيانها محال لتوجب ذلك
أي كونه بيانها هي الجواز جعل سكوتها وليلا على ما منع الجواز من التكلم به وهو الاجازة والصواب أن الالزام
في قوله لا تسرك في صدر الكلام لا بد من البيان وإنما هو لتفصيل أو المعنى جعل السكوت بيان الرضا والاجازة في البكر
السكوت وهي الجواز عن الظاهر الرغبة في الحال معنى عبارة المصنف أنه جعل بيان الاجازة واجبا لها الموجبة
للجواز وهي الرغبة في الحال كذلك لا يمكن جعل بيان الثبوت المحقق عليه أو إقراره لا جعل حال في أن كل هذا
هو الموافق لما نحن لصدقه من أن البيان ثبت بدلالة حال التكلم قوله كالمولى ليكت حين يرسي عبدا
بيع ويشترى يكون إذا كان قبل تحمل أن يكون سكوت لفظه ينظر وعدم الالتفات بنا رسله إلى العبد
محجور شرعا قلنا يخرج جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر الرضى ويرضى
والأظهر أن هذا القسم مندرج في القسم التالي أعني ثبوت البيان بدلالة حال التكلم قوله وعد الشافعي رحمه الله
محله يعني ليس عطف الدرهم عليه تفسيره إلا أن مبنى العطف على التفسير على الاتحاد قوله لنا استدلال
على كون المظنون بياناً للمعطوف عليه في مثل ما على ما في الدرهم أن خدم المعطوف عليه أي خدم تميزه
لتفسيره معارف في العبد وإذا عطف عليه ففسر مثل ما في وثنية أبواب حتى أن ذكره يستحسن في العربة بعد

[illegible]

[illegible]

درد و حال
مضرب
در وقت که
بسیار

اعدل
 من شأنا بالية أن الدول
 بلا قتلت ذلك في عبيدكم ثم قال كنت قد
 عدل وفيه شيء أي يكون السكوت للعدل
 عدل من غير أن يكون السكوت للعدل
 ولما انتموا السكوت من كل شيء
 سائرهم ولما كان يحكمهم عنه
 سكوت على أن يكون حكمة على أن
 وعدم الرأى عليه أي في السنة
 كان حسن عليه أي في السنة
 الفوت ما زودك إلى آخره
 الكيف عن النافذة
 أي هو قنقه لئلا يكون
 ابن عباس إنما اعتذر عن الكف
 معنى هذه أسئلة لم يرد
 مشكاة أو أحلت الصالحين
 الصالحه فكذلك في قوله
 ليدعوا

[illegible]

[illegible]

الدمى لا يجرى فان رجبى فليس بفار وفضل هو الا لا يقع به من الاموال قوله فلا بد من معنا بطريق كلامه ان القولين السابقين ان
اشتركا في امر واحد وكلهم شرعى فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا
بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لابد من
التفريق ان احدى موضوعي المشترك فيه القولان في حكم واحد شرعى وامى موضوع لا يشتركان فيه في ذلك فتقول المختلف فيه بين
قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل
واحد فالقولان في الظاهر يشتركان في حكم واحد شرعى فيسقط الثالث كما في مسئلة العدة والحيض والاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما
في ذلك كما في مسئلة الربو فلا يسقط الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منها اشتراك في حكم واحد شرعى واقتراح
بين امرين وح ان كان الاقتراح محال كما في مسئلة ذات الرضعين فان القولين يشتركان في اثبات مسئلة
من احدى جهتي ان الشبوت من احدى جهتي في الشبوت من الاخر يحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولنا
لشبول الوجود اعنى شبوت النسب منها جميعا او لشبول العدم اعنى عدم شبوته من واحد منها اصلا وان لم يكن الاقتراح محال
به الشرع كما في مسئلة الخراج من غير السيلين حيث اتفق القولان على وجوب الظاهر على الوضوء والغسل المخرج وعلى الاقتراح
اعنى كون الواجب احدى ما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدى جهتي في وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولنا
لشبول العدم اعنى عدم وجوب شئ منها كان باطلا مطلقا للاجماع السابق وان كان قولنا لشبول الوجود اعنى وجوبها جميعا
لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعى كان القول
الثالث مستلزما لا يبطال الاجماع ليس على الظاهر واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد
فاختلاف القولين اما متصور شلثة اوجه الاول ان يكون احدى جهتي ما تاملنا في شبوت الحكم في صورة معينة وعدم شبوته في الصورة
الاخرى والاخر فاما بالنكس كقول ابي حنيفة رضي الله عنه بالانقضاء بالحنه وج من غير السيلين لابس المرأة وقول الشافعي ارم
بالانقضاء بالنس دون الخروج فالقول بالانقضاء بكل منهما او لعدم الانقضاء بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعى مجع
عليه الثاني ان يكون احدى جهتي ما تاملنا في الشبوت في الصورتين وهو معنى شبول الوجود والاخر بالعدم فيها وهو معنى شبول العدم فان
القول المشلولان على حكم واحد شرعى كيتوي الاب والجد في الولاية كما في القول بالاقتراح مطلقا للاجماع والا فلا كالقول بجواز
الفرع معين العيوب وولن البعض الثالث ان يكون احدى جهتي ما تاملنا في الشبوت في احد الصورتين بعينها والعدم في الاخرى
والاخر فاما بالشبوت في كلتا الصورتين فيكون الثاني باطلا على الشبوت في صورة معينة او بالعدم فيها فيكون الثاني باطلا على العدم
في صورة معينة فيكون القول الثالث ابطالا للحكم عليه مسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرنا ويجعل يده اليك مسئلة
مسألة الاث والحمد لله من القسم الثاني يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعى وبالثاني ان
لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملقح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان لطلان بيع الملقح مسئلة
مجمع عليها وبيع بالشرط مسئلة تختلف فيها لا يغفلن لاحدهما بالاشهر والاحتج به انما اذا سبق
سنة مسئلة اجتهاد على قولين فاحداث قول الثالث بل يكون ابطالا للاجماع لا محالة

[illegible]

قوله وليس هو اي صاحب البعثة الذي يدعى الناس بالناس لانه على الاطلاق لانه وان
كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون السابقة كالقصار مطلق الاسم لامة التسالوة
المشهور واما بالبعثة قال شمس الامنة هم صاحب البعثة ان لم يكن يدعى اهلها ولكنه مشهور
لا ينفك لقبه فيما يصل فيه واما بما سواه فبعده والامعة او كان ظاهرا لاهل البعثة لقوله لا
فانكم كما ذكرتم قوله بالتصديق هو عدم قبول الحق عند ظهور البيل بنا على بل اياه عليه قوله لا ينفك
بالحق لانه يعني في صورة عدم تمام الاحماع بنا على البقاء فالتصديق واحد قوله انما هو عبارة
عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد الفاتحة على حكمها وفائدة
ذلك هو ان الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سجدت وقيل جواز الرجوع ودخول من لم يركع
من المجتهدين في اجرائهم الفيا وعند العالمين بالاشرة لا ينفك الاحماع لكن لا ينفك بعد الرجوع
وقيل لا ينفك مع احتمال الرجوع قوله فمخيلوا الخللان المتقدم بالناهي او لم يكن على طهرين
البحث عن اعماله كما هو ايدى المناظرة بل على ان ينفك كل حقيقة ما ذهب له وعليه انه اهل الحديث
والشافعية وقد مر من محرم انه لا يكون بالناهي ونقل من ايجيفية رحمه الله تعالى ما يشعر بالنسج
وذلك كسيع اميات الاولاد كان مختلفا من الصحابة فاجمع القائلون على انه لا يجوز فلو تفتت
به قاص لا ينفك عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكشي عن ايجيفية رحمه الله تعالى انه لا ينفك فليس بنا
مبني على ان الاحماع لم ينفك وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس
بالجماع قوله لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا ينفك به ويميل عبارة فخر الاسلام له نسخ واخره عليه
ما لا نسخ لانه انقطاع الوجه في اجاب جواره فيا شيب بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم
بانتهار المصلحة ونفى المجتهدين الاتفاق على القول الاخر فرفع الخللان ان لم يعرفوا

وليس هو اي صاحب البعثة الذي يدعى الناس بالناس لانه على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون السابقة كالقصار مطلق الاسم لامة التسالوة المشهور واما بالبعثة قال شمس الامنة هم صاحب البعثة ان لم يكن يدعى اهلها ولكنه مشهور لا ينفك لقبه فيما يصل فيه واما بما سواه فبعده والامعة او كان ظاهرا لاهل البعثة لقوله لا فانكم كما ذكرتم قوله بالتصديق هو عدم قبول الحق عند ظهور البيل بنا على بل اياه عليه قوله لا ينفك بالحق لانه يعني في صورة عدم تمام الاحماع بنا على البقاء فالتصديق واحد قوله انما هو عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد الفاتحة على حكمها وفائدة ذلك هو ان الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سجدت وقيل جواز الرجوع ودخول من لم يركع من المجتهدين في اجرائهم الفيا وعند العالمين بالاشرة لا ينفك الاحماع لكن لا ينفك بعد الرجوع وقيل لا ينفك مع احتمال الرجوع قوله فمخيلوا الخللان المتقدم بالناهي او لم يكن على طهرين البحث عن اعماله كما هو ايدى المناظرة بل على ان ينفك كل حقيقة ما ذهب له وعليه انه اهل الحديث والشافعية وقد مر من محرم انه لا يكون بالناهي ونقل من ايجيفية رحمه الله تعالى ما يشعر بالنسج وذلك كسيع اميات الاولاد كان مختلفا من الصحابة فاجمع القائلون على انه لا يجوز فلو تفتت به قاص لا ينفك عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكشي عن ايجيفية رحمه الله تعالى انه لا ينفك فليس بنا مبني على ان الاحماع لم ينفك وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس بالجماع قوله لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا ينفك به ويميل عبارة فخر الاسلام له نسخ واخره عليه ما لا نسخ لانه انقطاع الوجه في اجاب جواره فيا شيب بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهار المصلحة ونفى المجتهدين الاتفاق على القول الاخر فرفع الخللان ان لم يعرفوا

قوله وليس هو اي صاحب البعثة الذي يدعى الناس بالناس لانه على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون السابقة كالقصار مطلق الاسم لامة التسالوة المشهور واما بالبعثة قال شمس الامنة هم صاحب البعثة ان لم يكن يدعى اهلها ولكنه مشهور لا ينفك لقبه فيما يصل فيه واما بما سواه فبعده والامعة او كان ظاهرا لاهل البعثة لقوله لا فانكم كما ذكرتم قوله بالتصديق هو عدم قبول الحق عند ظهور البيل بنا على بل اياه عليه قوله لا ينفك بالحق لانه يعني في صورة عدم تمام الاحماع بنا على البقاء فالتصديق واحد قوله انما هو عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد الفاتحة على حكمها وفائدة ذلك هو ان الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سجدت وقيل جواز الرجوع ودخول من لم يركع من المجتهدين في اجرائهم الفيا وعند العالمين بالاشرة لا ينفك الاحماع لكن لا ينفك بعد الرجوع وقيل لا ينفك مع احتمال الرجوع قوله فمخيلوا الخللان المتقدم بالناهي او لم يكن على طهرين البحث عن اعماله كما هو ايدى المناظرة بل على ان ينفك كل حقيقة ما ذهب له وعليه انه اهل الحديث والشافعية وقد مر من محرم انه لا يكون بالناهي ونقل من ايجيفية رحمه الله تعالى ما يشعر بالنسج وذلك كسيع اميات الاولاد كان مختلفا من الصحابة فاجمع القائلون على انه لا يجوز فلو تفتت به قاص لا ينفك عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكشي عن ايجيفية رحمه الله تعالى انه لا ينفك فليس بنا مبني على ان الاحماع لم ينفك وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس بالجماع قوله لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا ينفك به ويميل عبارة فخر الاسلام له نسخ واخره عليه ما لا نسخ لانه انقطاع الوجه في اجاب جواره فيا شيب بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهار المصلحة ونفى المجتهدين الاتفاق على القول الاخر فرفع الخللان ان لم يعرفوا

٢٦٥

الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اردوا فليسوا بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهار المصلحة ونفى المجتهدين الاتفاق على القول الاخر فرفع الخللان ان لم يعرفوا

قوله ولا يكون إلا من سبيل المؤمنين كما لا يدخل فيها ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 وعلى تقدير كونه غير ما في سبيل المؤمنين لا يدخل في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 المؤمنين على ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 وان كان غير سبيل المؤمنين على ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 بهذه الآية ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 تحتها وغير ذلك من أجل أن الاستدلال
 في المعنى والالفاظ كما في خبرنا من أجل أن الاستدلال
 لجميع الأمة العدل الذي يقتضي الثبات على الحق الطريق المستقيم لان العدل لا يقتضي التمايز بتعديل العدل من
 الكثرة بل على الجانب الباطل ولا يختص في ثباته بل هو أحد من الله تعالى في جميع أحواله الشاملة بوجه
 بالصدق والعدل مثل كل الشاهد في الدنيا والآخرة فيكون في الالفاظ والحقائق الحكم بالعدل والعدل على
 الناس قوله كل الفضائل مضمرة في الوصف الذي هو الحكم بالعدل والعدل في الإنسان مثل قولي هذا
 مبدأ لذلك الحق والشوق إلى النظر في الوصف المصالح والمفاسد ويعينها بالقوة العقلية والعلوية
 والنفس الطيفية والمملكة السامية مبدأ هذا المصالح والمفاسد والشارع غير ذلك ليس بالقوة الشهوية
 والبنية والنفس الالهية والثباتية مبدأ هذا المصالح والمفاسد والشارع غير ذلك ليس بالقوة الشهوية
 لمصلحة النفس والولادة وحديث من عدل الحركة والاداء المحكية والثباتية العقلية والثباتية العقلية
 هي هذه الثباتية والاشارة في كل ما من تغيرها وتأكل من كسبها وتأكل من كسبها وتأكل من كسبها وتأكل من كسبها
 اما الحكمه فهي معرفة الحق على ما في عليه القدر الاستطاعة وهي اعلم انافع المعبر عنه بمعرفته النفس بما عليها
 ومشار إليه بقوله تعالى ومن يعل الحكمة فقد اتى خير كثيرا وافر لها المجرى وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة
 كما لا ينبغي كالمشاهدات وعلى وجه لا ينبغي كالحكمة الشرعية تعود بالنفس على علم لا ينفخ ونفوسها العبادية

وكان الذين كانوا في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 المؤمنين على ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 وان كان غير سبيل المؤمنين على ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 بهذه الآية ما في سبيل المؤمنين من أجل أن الاستدلال
 تحتها وغير ذلك من أجل أن الاستدلال
 في المعنى والالفاظ كما في خبرنا من أجل أن الاستدلال
 لجميع الأمة العدل الذي يقتضي الثبات على الحق الطريق المستقيم لان العدل لا يقتضي التمايز بتعديل العدل من
 الكثرة بل على الجانب الباطل ولا يختص في ثباته بل هو أحد من الله تعالى في جميع أحواله الشاملة بوجه
 بالصدق والعدل مثل كل الشاهد في الدنيا والآخرة فيكون في الالفاظ والحقائق الحكم بالعدل والعدل على
 الناس قوله كل الفضائل مضمرة في الوصف الذي هو الحكم بالعدل والعدل في الإنسان مثل قولي هذا
 مبدأ لذلك الحق والشوق إلى النظر في الوصف المصالح والمفاسد ويعينها بالقوة العقلية والعلوية
 والنفس الطيفية والمملكة السامية مبدأ هذا المصالح والمفاسد والشارع غير ذلك ليس بالقوة الشهوية
 والبنية والنفس الالهية والثباتية مبدأ هذا المصالح والمفاسد والشارع غير ذلك ليس بالقوة الشهوية
 لمصلحة النفس والولادة وحديث من عدل الحركة والاداء المحكية والثباتية العقلية والثباتية العقلية
 هي هذه الثباتية والاشارة في كل ما من تغيرها وتأكل من كسبها وتأكل من كسبها وتأكل من كسبها وتأكل من كسبها
 اما الحكمه فهي معرفة الحق على ما في عليه القدر الاستطاعة وهي اعلم انافع المعبر عنه بمعرفته النفس بما عليها
 ومشار إليه بقوله تعالى ومن يعل الحكمة فقد اتى خير كثيرا وافر لها المجرى وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة
 كما لا ينبغي كالمشاهدات وعلى وجه لا ينبغي كالحكمة الشرعية تعود بالنفس على علم لا ينفخ ونفوسها العبادية

في قوله تعالى ومن يعل الحكمة فقد اتى خير كثيرا وافر لها المجرى وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة
 كما لا ينبغي كالمشاهدات وعلى وجه لا ينبغي كالحكمة الشرعية تعود بالنفس على علم لا ينفخ ونفوسها العبادية

يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصله لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشتهر بالكون السند قطعا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لنواحيث
 انه لا يثبت حكما ولا يوجب امر معتقودا في شئ من الضرورات التي ليس بمقتضوا اصل سجالات ما اذ لم يشترط فان السند اذا كان مثبتا
 فهو ليقيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعا فهو ليقيد التاكيد كما في المصنفين المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة
 واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعا لانه ان اردنا ان لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي قطعا لم يطلان
 وكذا ان اردنا ان لا يسمى اجماعا لان التمسك بدين عليه وان اردنا ان يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت صح
 قوله واما انما قل قل الاجماع البناء فيكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالمشاهدة فيقترب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن
 يوجب العمل بوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام المغربي رحم وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما
 قلل عن النبي عليه السلام واما فيما قلل عن الامامة للاجماع فلم يدل على وجوب عمل به بل هو الاجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات
 اصول الشرعية بما هو الاظهر وسند القطع بطلان من يتكسب به في حق العمل واستدل بان نقل الظن مع تحلل الواسطة بين
 الساقيل والشيء عليه السلام بوجوب العمل فنقل القطعة اولى واجيب بان خبر الواحد بما صار ظاهريا لو واسطة شبيهة في ان نقل الاثبات
 في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من السلف عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع
 في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة ليقال منت النقل بالنقل اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى
 به وقد يعيدى بعض المتقنين معنى الاقتناء كقولهم قاس الشيء اعلى الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه اول
 الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وانه محل ضرورة فالمتقن اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوت في محل آخر قياسا به فكذا في
 فسرنا ذلك اصلا لا احتياجا اليه واعتناء عليه ولا يمكن ذلك في كل شئ بل اذا كان بينهما امر مشترك لوجب الاشتراك
 في الحكم ليسمى عليه الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه صح لان المعنى الشخصي لا يقوم بمكملين وذلك يحصل عن
 مثل الحكم في الفرع وهو المطلق وقد وقع في عبارة القوم انه تقديرية الحكم من الاصل الى الفرع لعلته متحدة واعترض عليه بانه
 مستفوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتقديرية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم اعتبار الحكم في الاصل لانتقاله
 ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة لعدم الاوصاف وتعدد المحال فالمسرح من ازاوية العتبة لا يدرك بحد
 اللغة احتراز اعني ولادة النص ومفسر تقديرية حكم الاصل باثبات حكم الاصل مثل حكم في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات
 المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت لغير الاصل الفرع ما يقيس
 عليه المقيس سلم الدور لتوقف معرفتها على معرفة القياس قلت ليس به التفسير الاصل الفرع بل بيان ما صا على معنى المراد
 بالاصل المحل الذي ليس بمقتضا عليه النفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قنا
 لندرة على البرخ حمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لا يتناهما عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف
 قياس المدوم على المدوم لان الاصل بالمتبني عليه غير المدوم والفرع بالمتبني عليه غير المدوم لانه لا نقول بلفظة
 ما عبارة عما هو اسم من الموجود والمدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كافي في اثباته قوله بل شيعر بعبارة
 في الاصل فيثبت لانه معنى التقديرية في الية جعل الشئ متجا وزاعن الشئ ومتباعدة عنه ولا يخفى ان التقديرية في اصطلاح المتصنف

واما ان قلنا فانما قلنا في
 نقل لانه الركن الرابع في القياس
 وهو تقديرية الحكم من الاصل الى الفرع
 بعبارة الحكم من الاصل الى الفرع
 اثبات حكم من الحكم بالقياس
 المراد بالاصل المقيس عليه بالقياس
 تقديرية الحكم من الاصل الى الفرع
 والحكم من الاصل هو في اللغة التقدير
 في اصطلاح المتقنين المعنى الشخصي
 لا يتبعه من الاصل بل هو
 متبناه في الاصل في وعدها الدعوى
 سلم ٢
 بل ان تقديرية النص هي ان
 ايضا كما يستفاد بالقياس بين
 لا يشتر ذلك ان يكون الحكم على الاصل
 بل يثبت في الفرع الحكم على الاصل
 يقال تقديرية الحكم بالقياس على الاصل
 الا ان يكون الحكم التقديرية لان التقديرية
 ولما اختلفت يكون باعتبار الحكم
 لا بد من تقديرية الحكم على الاصل
 وذكر في هذا التقديرية انما اراد ان
 فرق بين التقديرية واجب الاطلاق
 التقديرية

العمل بالقياس عند عدم العلم ان كانت تقاسيل ذلك حاد او العادة فاشية بان مثل ذلك لا يكون الا ان
 وليس قاطع على كونه حجة وان لم يعلم بالقياس ما بينهما ان علمهم بالقياس مما يشبههم فيه يترجح البعض على البعض
 كقولهم وشاع من غير كبر وذا وفاق واجماع على حجة القياس ما نقل من دم الرازي عن عثمان وعلي وابن عمر
 وابن مسعود انما كان في السيف كونه في مقابلة النفس او لعدم شدة الخط القياس وشيخ الافندي
 بلا انكار مقطوع به يبرح الجرم بان العمل كان بهما لغيرهما لا يجهنم صيات قولها لان وجود الشيء
 او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه قط لا يقطع بكثير من الاحكام كوجوده في زمان او عدمه في زمان
 ويجوز التيقن مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في العدم
 هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالحكمة الحكم بالبرادة الاصلية في قيا من التسلسل بحيث لا يصح الحكم
 على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في بشرط القياس عبارة في الاسلام
 رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمة نفس حسنة لا يكون لمقتضى عليه
 مفقودا بحكمة سيئة نفس اخرى ال على الاتفاض وذلك كما تحققت خيرية من الناس لقبول شهادة
 واحد وبقا لخاصة زيد بالذكرا او ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء تحققت النية عليه السلام بكذا وكذا
 في الكشاف اياك بعد معنى تحميمك بالعبادة لا بعد غيرك واما استعمال اليا في المنفعة وعليه فليكن في قولهم
 ما زيدا الا فاعلم انه مخصوص بزيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوجه كذا حتى ان يحمل الاستعمال الشائع على ان
 فلا غير العدم بعبارة في الاسلام كالي قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة
 الواحد بخيرية رضى الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خيرية فهو ذلك انه شهد للنبي عليه السلام في حليته
 السلام اوفى الاعرابي من ناقة اواه ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص بغير طريق الكرامة
 او باعتبار انهم من بين الخاصين حررا لشهادة لرسول عليه السلام بما روى ان خبره عليه السلام بترلة
 المعانة قوله وان لا يكون معدولا لاني معدولا لاني من المعدول وهو لا يتم ولا يبعد ان يحمل من العمل
 وهو العرف فيكون مقديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل كيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
 في عدم شدة الصوم فلان لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان الصوم ناسيا في الاكل

والقياس في العمل بالقياس عند عدم العلم ان كانت تقاسيل ذلك حاد او العادة فاشية بان مثل ذلك لا يكون الا ان
 وليس قاطع على كونه حجة وان لم يعلم بالقياس ما بينهما ان علمهم بالقياس مما يشبههم فيه يترجح البعض على البعض
 كقولهم وشاع من غير كبر وذا وفاق واجماع على حجة القياس ما نقل من دم الرازي عن عثمان وعلي وابن عمر
 وابن مسعود انما كان في السيف كونه في مقابلة النفس او لعدم شدة الخط القياس وشيخ الافندي
 بلا انكار مقطوع به يبرح الجرم بان العمل كان بهما لغيرهما لا يجهنم صيات قولها لان وجود الشيء
 او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه قط لا يقطع بكثير من الاحكام كوجوده في زمان او عدمه في زمان
 ويجوز التيقن مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في العدم
 هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالحكمة الحكم بالبرادة الاصلية في قيا من التسلسل بحيث لا يصح الحكم
 على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في بشرط القياس عبارة في الاسلام
 رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمة نفس حسنة لا يكون لمقتضى عليه
 مفقودا بحكمة سيئة نفس اخرى ال على الاتفاض وذلك كما تحققت خيرية من الناس لقبول شهادة
 واحد وبقا لخاصة زيد بالذكرا او ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء تحققت النية عليه السلام بكذا وكذا
 في الكشاف اياك بعد معنى تحميمك بالعبادة لا بعد غيرك واما استعمال اليا في المنفعة وعليه فليكن في قولهم
 ما زيدا الا فاعلم انه مخصوص بزيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوجه كذا حتى ان يحمل الاستعمال الشائع على ان
 فلا غير العدم بعبارة في الاسلام كالي قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة
 الواحد بخيرية رضى الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خيرية فهو ذلك انه شهد للنبي عليه السلام في حليته
 السلام اوفى الاعرابي من ناقة اواه ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص بغير طريق الكرامة
 او باعتبار انهم من بين الخاصين حررا لشهادة لرسول عليه السلام بما روى ان خبره عليه السلام بترلة
 المعانة قوله وان لا يكون معدولا لاني معدولا لاني من المعدول وهو لا يتم ولا يبعد ان يحمل من العمل
 وهو العرف فيكون مقديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل كيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
 في عدم شدة الصوم فلان لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان الصوم ناسيا في الاكل

والقياس في العمل بالقياس عند عدم العلم ان كانت تقاسيل ذلك حاد او العادة فاشية بان مثل ذلك لا يكون الا ان
 وليس قاطع على كونه حجة وان لم يعلم بالقياس ما بينهما ان علمهم بالقياس مما يشبههم فيه يترجح البعض على البعض
 كقولهم وشاع من غير كبر وذا وفاق واجماع على حجة القياس ما نقل من دم الرازي عن عثمان وعلي وابن عمر
 وابن مسعود انما كان في السيف كونه في مقابلة النفس او لعدم شدة الخط القياس وشيخ الافندي
 بلا انكار مقطوع به يبرح الجرم بان العمل كان بهما لغيرهما لا يجهنم صيات قولها لان وجود الشيء
 او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه قط لا يقطع بكثير من الاحكام كوجوده في زمان او عدمه في زمان
 ويجوز التيقن مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في العدم
 هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالحكمة الحكم بالبرادة الاصلية في قيا من التسلسل بحيث لا يصح الحكم
 على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل في بشرط القياس عبارة في الاسلام
 رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمة نفس حسنة لا يكون لمقتضى عليه
 مفقودا بحكمة سيئة نفس اخرى ال على الاتفاض وذلك كما تحققت خيرية من الناس لقبول شهادة
 واحد وبقا لخاصة زيد بالذكرا او ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء تحققت النية عليه السلام بكذا وكذا
 في الكشاف اياك بعد معنى تحميمك بالعبادة لا بعد غيرك واما استعمال اليا في المنفعة وعليه فليكن في قولهم
 ما زيدا الا فاعلم انه مخصوص بزيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوجه كذا حتى ان يحمل الاستعمال الشائع على ان
 فلا غير العدم بعبارة في الاسلام كالي قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة
 الواحد بخيرية رضى الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خيرية فهو ذلك انه شهد للنبي عليه السلام في حليته
 السلام اوفى الاعرابي من ناقة اواه ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص بغير طريق الكرامة
 او باعتبار انهم من بين الخاصين حررا لشهادة لرسول عليه السلام بما روى ان خبره عليه السلام بترلة
 المعانة قوله وان لا يكون معدولا لاني معدولا لاني من المعدول وهو لا يتم ولا يبعد ان يحمل من العمل
 وهو العرف فيكون مقديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل كيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
 في عدم شدة الصوم فلان لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان الصوم ناسيا في الاكل

انما كان باعتبار انه غير جان الباعثا خصوصية الاكل قوله وكنتقوم المنافع جل من انشأه العدل من القياس لان القياس
عدم تقوم العدل او القيمة بيني وبين التداول والتداول بيني وبينه ولا يثبت في الاحاطة بقوله تعالى والقرآن احوس
وقوله تعالى انما جازى ثمانى حج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قيل ان يعجب عرقه فحله فخر الاسلام من ان يكون العمل
محمدا صاحبكم وهو الباعث المستقيم بالتحقيق ان الشرط الثاني نفع عن الاول لكونه من فاسد على ما ذكره الايدى في الاحكام من ان
العدل بر عن سن القياس من ان احداهما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامته كقبول شهادة خسرته وحده
او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد الركعات ونسب الركوات ومقادير الخدود والكفارات وتأمينها ما شيع است
ولا نظيره فلا يعبر فيه القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كرفض السفر والا كرفض الدية على الفاقلة قوله وان يكون العدل
فيه اشعارا به بشرط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لا لاندية بل باليس ثابت قوله بانه الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان استحدثت العلة في القياس فذكر الواسطة منافع وان لم يتجدد دليل حد القياسين لا يتبناه
على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحفظة في حرمة الربو البيلة الكيل والنسب ثم ان يقياس شي اخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والنسب كان ذكر الذرة مضاعفا ولم يقياسه على الحفظة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانه
علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه وتقييده او غير ذلك مما يتعلق بحكمه وما يقع التغير بالقياس
وباعتبار ضرورية فليداني الفرع قوله الى فرع متعلق بمحدود اني وان يكون العددي حكما موصوفا بما ذكره عددي الى فرع
هو نظيره ولا يستقيم لعلقه بالعددي المذكور بالاختلاف الفصل بالاجبي وانما معنى فحاشا لا يقيده بشرط كون الفرع لغير الاصل لا بشرط كون
الاصل حكما شرعيا موصوفا بما ذكره في جميع العصور لان معناه انه بشرط ان يكون الحكم العددي الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بالادلة
الثلاثة قوله فلا يثبت اللغز بالقياس ليعني اذا وضع لفظ لمسي مخصوص باعتبار المعنى لوجوده في غيره لا باللفظ لانه ان يطلق ذلك
اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق النمر على غير النمر من المسكرات اجمع الخائف
بالدوران والاحاطة بالقياس الشرعي واجب بانه يشترط في الدوران صلاح العلية وهو منسوخ منها فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة
هو الوضع لا غير وان العلة في تحجية القياس الشرعي هو الاجماع والاجماع هنا ويرد على المسكين لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار
على ما حقه العدم من دلالة النص وجوابه انما لانهم ان رعاية المعنى بسبب الاطلاق بل بسبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما بين
والنزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجوه العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال لفظ اطلاق في التباين وبالعكس
لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره ان محبوب العدل على الاطلاق قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغز او هو قول
بانه النص وكذا ايجاب الحد لغير النمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول جبران القياس في اللغز وليس كذلك
وهنا بحث وان اشترط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس من شرط ان قياس السيار على البيت في الجوار
بجامع التاليف وقياس كثير من اللغز على النعل في الحرارة بجامع الخلاوة وامثال ذلك مما ليس باقية شرعية لا يرقى على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر وانما ان يكون في القياس الشرعي دم لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغز على ذلك هذا اللفظ ظاهر
والحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا او لكان حسيما ولغويا لم يحسن لان اللغز

[illegible]

[illegible]

كفارة القتل : تجاليف اطلاق النفس والذم

[illegible]

ان حرف الترتين ادا دخل على
الحرفين على الحجة ويرايد به
والتي في هذا الوضع ورايد به
لكن الازاج من مستحقا لضعف
ان جميع الصفات على الحق
والساكن في ذاته غير اراد
ان ليس في ادع

والا اصل فی

عبدالمجید

ملک محمد علی شاہ

و ان التعاميل كلها
ممكن وعبد البقية

الامام الخليل عليه السلام

والله اعلم
بما فيه
الهدى

ای نعم ان الله

الحمد لله الذي جعل
الحق في العبد

تم في الفهم
مختار من كلامه
مختار من كلامه

اشفاقى محمد بن ابراهيم

على ان هذا السفر

ان کریم بنی العاصی علیہ السلام بطور وحدت ربیہ از جانب پروردگار تعالیٰ

[illegible]

संस्कृत-विश्वकोषः

[illegible][illegible]

اعتبر بالاعتناء في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جديا مصدرا له ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يتجزأ التعليل بالعارض الا ان الحكم كونه يجب
 اتقا الحكم والواجب ان العلة صلاحية العمل لا انصافا به ولا بان تحق كونه المتعاقبة حتى تثبت حكم المصلحة وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان
 التحفيظ يكون اقوى من الاعتبار بالقوة اولى ولا يتغير المنصوص لهما سابقا في وجوبه ولا بالمركب من صفتين فصاعدا والاكثانت العلية
 صفة زائدة على المجموع ضرورة انما تعقل المجموع ونجمل كونه علة بار على اللزوم اود الحاجة الى النظر للمعول غير المعلوم والاراد هو يكون
 العلية صفة للمجموع بطلان صفة الكل ان لم يقيم شي من الاجزاء ولم يكن منته لادان واست فاما كل جز فليكون كل جز علة والمقدار
 خلافا وما بانجز واحد فيكون هو العلة ولا يدخل سائر الاجزاء اودا بالمجموع من حيث هو مجموع وان لم يكن له جهة واحدة فقط وان كانت متعل
 بكلام البهائم الى كيفية قيامها بالمجموع وتيسل والابواب انما هي لكون الوصف علة الاقضاء والتسارع بثبوت الحكم عند رعاية العلة
 وليس ذلك صفة ايل جعل الشارع متعلقا بوسلم العلية وجته الواحدة من الاعتبارات التي تقتضي التعلق النفس بها بالقطع الاعتراف ولا يجوز ايل
 حكم شرعي لانه اما مقدم بالزمان على ما فرض معلولا فانما تملك المعلول اودا خيرا لم تقدم المعلول اودا فان الحكم لا يملك اذ ليس صديجا او
 بالعلية وارجو ان تأثير العلة الشرعية ليس بالمتعدي الى السبب حتى يمنع فيها التقدم او التعلق بوسلم فبذلك يكون الحكمين صلي العلية من غير
 عكس ان يكون ثابت بالدليل عليه احد بهادون لاخر فلا يتم الحكم فلهذا بطلان الادلة على اشتراط شرط الزكوة وقد ثبت بالادلة السالبة حجية القياس
 وصحة التعليل من غير فعل من الازم والعارض بل على الجحفي الى غير ذلك فيثبت لهطو الملو كيواما العلة اسم غريب ان تعلق الحكم بمبدأ القائم بنفسه مثل
 كون الخارج المستحصلة من غير متجزا لان تعلق بنفس الاسم المتخلف بالحقائق الغات قوله ان الحكم في الاصل ثابت بنفس شارة الى الجواب
 عن استدلال المحصر وهو ان النقص اذا كان مفعولا لافاعلم ثابت بالعلية دون النفس لانه معنى للعلية لا ما ثبت بالشي ولا شيء ثبت بهما سوى الحكم
 ولذا يعيدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلية وهي موجودة في الفرع فيثبت قيمة الشيء وعدم التعدي لا يصلح للعلة لاجتماع على جواز
 العلة انصافا منصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنفس او كان محقولا للمعنى او لم يكن ظل اود لم يعزل فبعد التعليل او ثبتت الى العلة لم
 بطلان النفس فالثبت الحكم هو النفس بمعنى العلية الوصف كونه باشا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية على الفرع لما في التعليل من
 تميم النفس وبنوده للفرع وبيان كونه ثبتا الحكم الفرع قيل حكم الافضل ايضا ان النفس نفسة الى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاستحسان
 كانت في القياس تحوله وانما يجوز لتعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلية انصافا وانما جاز لتعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر
 بالا اعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذا بيان لمية الاحكام لاجل القياس فمضى بيان لمية بالقاهرة على
 الاستناع حتى يرد بها نفس الشارع قوله اذا انفاذة الفقهية ليست الاتبات الحكم نقائل ان يقول ان اريد انفاذة الفقهية لا يكون له فخر
 بالنفقة ونسبة اليه فلا يتم انحصار في اثبات الحكم بجزا ان يكون مفعولا لادعان وريادة الايمان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شترها
 وان اريد لمسة الفقهية فلا يتم التعليل لا يكون الا لاجلها بجزا ان يكون لفاذة اخرى متعاقبة بالشرع فلا يلزم البعث وقد يقال ان دليل
 بالشرع لا بد من ان يوجب علما او علما لتعليل بالقاهرة لا يوجب العلم وهو لا العمل لانه وجب بالنقص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا
 يفتبر في حقه التعليل المفيض للعلن وجوابه ان التعليل بالقاهرة ليست من الادلة الشرعية ووسلم فيفيد النطق بالحكمة وهو واجب برقة الاذعان
 وشدة الاطمئنان في انفس منقوض بالتجسس بالعلية القاهرة المنصوصة بنفس نفس واعلم انه لا معنى للشرع في التعليل بالعلية القاهرة الغير المنصوصة
 لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم النطق فيجدا فليست على ارضي المجتهد لمية الوصف القاهرة من جملة عند ذلك بامارة معتبرة

دن الحكم في الاصل
 ثابت بالنفس او كان
 متعلقا بالشرع او لا
 يجوز تعلق الحكم بالعلية
 من غير فعل من الازم
 والعارض بل على الجحفي
 الى غير ذلك فيثبت
 لهطو الملو كيواما
 العلة اسم غريب
 ان تعلق الحكم
 بمبدأ القائم
 بنفسه مثل
 كون الخارج
 المستحصلة
 من غير متجزا
 لان تعلق
 بنفس الاسم
 المتخلف
 بالحقائق
 الغات
 قوله
 ان الحكم
 في الاصل
 ثابت
 بنفس
 شارة
 الى
 الجواب
 عن
 استدلال
 المحصر
 وهو
 ان
 النقص
 اذا
 كان
 مفعولا
 لافاعلم
 ثابت
 بالعلية
 دون
 النفس
 لانه
 معنى
 للعلية
 لا
 ما
 ثبت
 بالشي
 ولا
 شيء
 ثبت
 بهما
 سوى
 الحكم
 ولذا
 يعيدى
 الى
 الفرع
 بان
 يقال
 ثبت
 في
 الاصل
 بالعلية
 وهي
 موجودة
 في
 الفرع
 فيثبت
 قيمة
 الشيء
 وعدم
 التعدي
 لا
 يصلح
 للعلة
 لاجتماع
 على
 جواز
 العلة
 انصافا
 منصوصة
 فاجاب
 بان
 الحكم
 في
 الاصل
 ثابت
 بالنفس
 او
 كان
 محقولا
 للمعنى
 او
 لم
 يكن
 ظل
 اود
 لم
 يعزل
 فبعد
 التعليل
 او
 ثبتت
 الى
 العلة
 لم
 بطلان
 النفس
 فالثبت
 الحكم
 هو
 النفس
 بمعنى
 العلية
 الوصف
 كونه
 باشا
 للشارع
 على
 شرع
 الحكم
 وانما
 جاز
 التعدية
 على
 الفرع
 لما
 في
 التعليل
 من
 تميم
 النفس
 وبنوده
 للفرع
 وبيان
 كونه
 ثبتا
 الحكم
 الفرع
 قيل
 حكم
 الافضل
 ايضا
 ان
 النفس
 نفسة
 الى
 العلة
 في
 حق
 الفرع
 وهذا
 القدر
 من
 الاستحسان
 كانت
 في
 القياس
 تحوله
 وانما
 يجوز
 لتعليل
 احتجاج
 على
 امتناع
 التعليل
 بالعلية
 انصافا
 وانما
 جاز
 لتعليل
 بغير
 المنصوصة
 لان
 الشارع
 لما
 امر
 بالا
 اعتبار
 المبنى
 على
 التعليل
 مع
 ندرة
 العلة
 المنصوصة
 كان
 ذلك
 اذا
 بيان
 لمية
 الاحكام
 لاجل
 القياس
 فمضى
 بيان
 لمية
 بالقاهرة
 على
 الاستناع
 حتى
 يرد
 بها
 نفس
 الشارع
 قوله
 اذا
 انفاذة
 الفقهية
 ليست
 الاتبات
 الحكم
 نقائل
 ان
 يقول
 ان
 اريد
 انفاذة
 الفقهية
 لا
 يكون
 له
 فخر
 بالنفقة
 ونسبة
 اليه
 فلا
 يتم
 انحصار
 في
 اثبات
 الحكم
 بجزا
 ان
 يكون
 مفعولا
 لادعان
 وريادة
 الايمان
 بالاحكام
 والاطلاع
 على
 حكمة
 الشارع
 في
 شترها
 وان
 اريد
 لمسة
 الفقهية
 فلا
 يتم
 التعليل
 لا
 يكون
 الا
 لاجلها
 بجزا
 ان
 يكون
 لفاذة
 اخرى
 متعاقبة
 بالشرع
 فلا
 يلزم
 البعث
 وقد
 يقال
 ان
 دليل
 بالشرع
 لا
 بد
 من
 ان
 يوجب
 علما
 او
 علما
 لتعليل
 بالقاهرة
 لا
 يوجب
 العلم
 وهو
 لا
 العمل
 لانه
 وجب
 بالنقص
 والاطلاع
 على
 الحكمة
 من
 باب
 العلم
 فلا
 يفتبر
 في
 حقه
 التعليل
 المفيض
 للعلن
 وجوابه
 ان
 التعليل
 بالقاهرة
 ليست
 من
 الادلة
 الشرعية
 ووسلم
 فيفيد
 النطق
 بالحكمة
 وهو
 واجب
 برقة
 الاذعان
 وشدة
 الاطمئنان
 في
 انفس
 منقوض
 بالتجسس
 بالعلية
 القاهرة
 المنصوصة
 بنفس
 نفس
 واعلم
 انه
 لا
 معنى
 للشرع
 في
 التعليل
 بالعلية
 القاهرة
 الغير
 المنصوصة
 لانه
 ان
 اريد
 عدم
 الجزم
 بذلك
 فلا
 نزاع
 وان
 اريد
 عدم
 النطق
 فيجدا
 فليست
 على
 ارضي
 المجتهد
 لمية
 الوصف
 القاهرة
 من
 جملة
 عند
 ذلك
 بامارة
 معتبرة

[illegible][illegible]

وانما ذكره المصنف لتعليل ان من احتمال كونها على حذوف الامم مجيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله اعلم ان في مثل هذه المواضع
 فيه سورتبب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم التمسك بمسلك الامار لا يدعون انه يدل على العلية قطعا
 حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه النظر في ظهور العلة دفعا للاستبعاد والنهاية والاشتمال وغيرهما سواء
 في ذلك واما لتعليل العلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فمجاز اتفاقا في المصنوعة امي التي يدل عليها النص صريحا او ايمائلا
 اتم الصلوة لربوك الشمس والسارق والساقة فاطلوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفايز سمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على
 العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متصفنا بطلب لغف
 او دفع من قبيل في الشرع كما يقال الصوم مشرع لكسرة القوة المحمودة فانه لغف بحسب الشرع وان كان صراحتك بطلب وقد مضى كلام
 القوم من بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمنسب في تحقيق هذا المقام تعليل او دافية غاية ما ادعى اليه نظر ونحوه في قوله
 كلام القوم يطالعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تغزوني اثباته بالمرام فذلك كوني كلاما فخر الاسلام ومن قبحه ان جمهور العلماء
 على ان الوصف لا يصير علة بغير الاطراويل بل لذلك من معنى فحقيل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون محلا لنبذة الشاهد لا بد من قساسة لاشتماله
 بالعقل والبلغ والمحيرة والاسلام ثم اعتبار عدالة الله بالاجتناب عن مخطورات الدين فكذا لا بد من جعل الوصف علة من صلاح الحكم بوجود
 الملازمة ومن عدالة الله بوجود التأثير والتعليل لا قبل بالمهم الدليل على كون الوصف ملائمة لاجل الملازمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا
 عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمنا الله الملازمة بشرط لجواز العمل بالعدل والتأثير والاختلاف بشرط لجوب العمل دون الجواز حتى لو كان
 قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفع ومعنى الملازمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافته الحكم الميزة لا يكون ملائمة كانه ذاتية ثبوت انفرقة
 باسلام احد الرافضين الى اباي الاخر عن الاسلام لانه مناسبة الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما لمحقوق لا طاعنا
 وهذا معنى قوله الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعطون بالاوصاف الملازمة للاحكام لا انما ثبت
 عنها فظهر من هذا ان معنى الملازمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة او تأثير
 او وجود عند وجوده عدمه عند عدمه على اختلاف الرافضين المذكور في اصول الشافعية ان المناسبة تكون الوصف بحيث يجب لانا ان
 نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج الصالح بحيث لو اضيفت الحكم الميزة لتنظم كالاسكار كسرة الخمر بخلاف كونها العلية
 بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائمة غير ملائمة فخطا المقام كلام الفرضين وهو مذهب ان المناسبة يكون متصفنا لمصلحة
 اعتبر الشارع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملازمة بشرط رائد على ذلك فلا بد ان لا يفسر بما لا يبرر
 وتكون خص منها وقد فسر القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية ولكن المصنوع ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
 في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متصفنا لمصلحة اعتبر الشارع كحفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص
 من مصلحة حفظ النفس وكذا مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لا ينبغي كونه اخص من المتضمن لمصلحة بل ان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
 لمصلحة وليس ملائمة حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يلزم لانه تعليل بالمناسبة دون الملازمة ومجرد حفظ النفس قد لا يكون
 مصلحة كما في الجواز بل لا بد من خصوصية اعتبر الشارع ثم الجنس الذي اعتبر الشارع في جنس الحكم فذلك يكون تريبا لا واسطة يسيرة

قد تور في امثلة المصريح وقد تور في امثلة الايمان وليحذر عنه يا مخرج باقتباران والفاو ايمان باقتبارا يرتب الحكم على الوصف
 واما ما ذكره المصنف لتعليل ان من احتمال كونها على حذوف الامم مجيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله اعلم ان في مثل هذه المواضع
 فيه سورتبب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم التمسك بمسلك الامار لا يدعون انه يدل على العلية قطعا
 حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه النظر في ظهور العلة دفعا للاستبعاد والنهاية والاشتمال وغيرهما سواء
 في ذلك واما لتعليل العلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فمجاز اتفاقا في المصنوعة امي التي يدل عليها النص صريحا او ايمائلا
 اتم الصلوة لربوك الشمس والسارق والساقة فاطلوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفايز سمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على
 العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متصفنا بطلب لغف
 او دفع من قبيل في الشرع كما يقال الصوم مشرع لكسرة القوة المحمودة فانه لغف بحسب الشرع وان كان صراحتك بطلب وقد مضى كلام
 القوم من بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمنسب في تحقيق هذا المقام تعليل او دافية غاية ما ادعى اليه نظر ونحوه في قوله
 كلام القوم يطالعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تغزوني اثباته بالمرام فذلك كوني كلاما فخر الاسلام ومن قبحه ان جمهور العلماء
 على ان الوصف لا يصير علة بغير الاطراويل بل لذلك من معنى فحقيل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون محلا لنبذة الشاهد لا بد من قساسة لاشتماله
 بالعقل والبلغ والمحيرة والاسلام ثم اعتبار عدالة الله بالاجتناب عن مخطورات الدين فكذا لا بد من جعل الوصف علة من صلاح الحكم بوجود
 الملازمة ومن عدالة الله بوجود التأثير والتعليل لا قبل بالمهم الدليل على كون الوصف ملائمة لاجل الملازمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا
 عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمنا الله الملازمة بشرط لجواز العمل بالعدل والتأثير والاختلاف بشرط لجوب العمل دون الجواز حتى لو كان
 قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفع ومعنى الملازمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافته الحكم الميزة لا يكون ملائمة كانه ذاتية ثبوت انفرقة
 باسلام احد الرافضين الى اباي الاخر عن الاسلام لانه مناسبة الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما لمحقوق لا طاعنا
 وهذا معنى قوله الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعطون بالاوصاف الملازمة للاحكام لا انما ثبت
 عنها فظهر من هذا ان معنى الملازمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة او تأثير
 او وجود عند وجوده عدمه عند عدمه على اختلاف الرافضين المذكور في اصول الشافعية ان المناسبة تكون الوصف بحيث يجب لانا ان
 نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج الصالح بحيث لو اضيفت الحكم الميزة لتنظم كالاسكار كسرة الخمر بخلاف كونها العلية
 بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائمة غير ملائمة فخطا المقام كلام الفرضين وهو مذهب ان المناسبة يكون متصفنا لمصلحة
 اعتبر الشارع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملازمة بشرط رائد على ذلك فلا بد ان لا يفسر بما لا يبرر
 وتكون خص منها وقد فسر القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية ولكن المصنوع ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
 في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو اخص من كونه متصفنا لمصلحة اعتبر الشارع كحفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص
 من مصلحة حفظ النفس وكذا مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لا ينبغي كونه اخص من المتضمن لمصلحة بل ان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
 لمصلحة وليس ملائمة حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يلزم لانه تعليل بالمناسبة دون الملازمة ومجرد حفظ النفس قد لا يكون
 مصلحة كما في الجواز بل لا بد من خصوصية اعتبر الشارع ثم الجنس الذي اعتبر الشارع في جنس الحكم فذلك يكون تريبا لا واسطة يسيرة

في

۲۹۱

و اما انما سكتها فلهذا
و لم يرد الخبر و لكن في معنى العودين
وفي الاحاديث المتقدمة بانها قد كانت
تجوز في حدود الحكم الذي كان في العود
فانما اصل النسخة من خبر الفروقة
سكن نفع بالفروقة اى اجترار الفروقة

فلا تتركوا هذه الطائفة الزاهية من الملاحين المبرزين والذين قد وجدوا في تجميع هذه الكتب التي هي من كتبهم في طاعتهم واداء حوائجهم

[illegible]

[illegible]

لان صيانة الدين حصولها لا يكون الا بالانفاق
 على ما يراه الله تعالى في حق كل امرئ من رعاياه
 من غير تمييز بين اهل البيت وبين غيرهم
 لان صيانة الدين لا يكون الا بالانفاق
 على ما يراه الله تعالى في حق كل امرئ من رعاياه
 من غير تمييز بين اهل البيت وبين غيرهم

[illegible]

الشيخ محمد بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
مدرسة للعلماء والطلاب

وكتبه في شهر ربيع الأول سنة ١٢٨٥

لجنة الجلسات
لجنة الجلسات

11

[illegible]

۲۹۲
 علی اکبر علی محمد
 قوس علیہ البابی والکلب
 نقیض التفسیر
 قسما واخذت کثیرا
 الاربعه والربعه من کثیره
 من کثیره من کثیره

مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه يؤثر في وجوب الوضوء ثم خرج ما من غير سبيل كفي اليد وهي آلة
 قطعية تؤثر وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس كفي عدم الصوم على العبيد و
 الجنون فان العجز لعدم العقل يؤثر في سقوط العباداة لا يحتاج الى التيقن ثم الجنس هو العجز فكل في القوي يؤثر في سقوط العباداة
 كذا ذكر المصنف قوله ولا شك ان المركب من المار به اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير
 بحسب اعتبار الشارع فكلما اكثر اعتبار اقوى آثاره فيكون المركب اقوى من السبيل والمركب من جزاء اكثر اقوى من المركب
 من جزاء اقل وانت خير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل كونه بمنزلة الجنس حتى
 يكاد يقرب منه كبر القياس ولا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غير ولا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض ذكر في
 بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب بالثبوت نوع في نوع الحكم ولم يؤثر فيه جنسه كالتعميم في الربا فان نوع
 الطعم هو الاقياسات تؤثر في ربوة البرد لم يؤثر منس الطعم في ربوة سائر المطعومات كالحضرات والملاكم ولا تشارك
 اقلية الباقية قوله ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل ولا يكون في الكلام
 مدون والمراد بشهادة الاصل ان يكون الحكم المحلل اصل معين من غير جنس الوصف ولوعده انما قلنا المراد ان لا يخلو
 من ان يكون له اصل لا يكون لما ذكر من ان كل ما من سبيل النوع في الجنس اعتبارا لجنس في قد يوجد بدون شهادة
 الاصل فصار المحلل ان كل ما من سبيل النوع في النوع اعتبارا لجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم
 والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يتبعان وقد لا يتبعان
 وهذا معنى العموم والخصوص من جهة التحليل بالوصف الذي اعتبره نوع او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان
 الحكم المحلل متغير والاصل الشافعي عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبره نوع في جنس الحكم او جنسه في جنسه
 اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدون شهادة فتعليل مسترغ ومقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا
 بعضهم يكون استدلالا على مستنبطه بالراى بمنزلة ما قال لشافعي رحمه ان التعليل بالصفة المتعدية يكون قياسا وبالصفة
 الناصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان ملزمة شرعية الحكم وقال شمس الامنة الاصح من ذلك قياس على كل حال فان قيل في
 يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن قد يستغنى عن ذكره لو نتوجه وربما لا يقع الاستثنا عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الحكم
 في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه بل عند البعض يكون التحليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل
 كقوله قد يذكر وقد لا يذكر ليصح ان يحل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذ اوجبوا شهادة الاصل
 بدون تأخير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من اللانوع الاربعة لئلا يخرج منه سبيل الوصف غير ما بعدم

وانما كان
 من السبيل كخروج النجاسة
 من اليد وهي آلة
 قطعية تؤثر وجوب
 ازالتها والمركب
 من اعتبار النوع في
 الجنس مع الجنس كفي
 عدم الصوم على
 العبيد والجنون فان
 العجز لعدم العقل
 يؤثر في سقوط
 العباداة لا يحتاج
 الى التيقن ثم
 الجنس هو العجز
 فكل في القوي
 يؤثر في سقوط
 العباداة كذا ذكر
 المصنف قوله ولا
 شك ان المركب من
 المار به اقوى من
 الجميع يعني ان
 قوة الوصف انما
 هي بحسب التأثير
 والتأثير بحسب
 اعتبار الشارع
 فكلما اكثر
 اعتبار اقوى
 آثاره فيكون
 المركب اقوى من
 السبيل والمركب
 من جزاء اكثر
 اقوى من المركب
 من جزاء اقل
 وانت خير بانه
 انما يستقيم
 فيما سوى
 اعتبار النوع
 في النوع
 فانه اقوى
 الكل كونه
 بمنزلة
 الجنس حتى
 يكاد يقرب
 منه كبر
 القياس
 ولا فرق
 الا بتعدد
 المحل
 فالمركب
 من غير
 ولا يكون
 اقوى
 منه
 قوله
 وقد
 يسمى
 البعض
 ذكر في
 بعض
 اصول
 الشافعية
 ان
 المناسب
 الغريب
 بالثبوت
 نوع
 في
 نوع
 الحكم
 ولم
 يؤثر
 فيه
 جنسه
 كالتعميم
 في
 الربا
 فان
 نوع
 الطعم
 هو
 الاقياسات
 تؤثر
 في
 ربوة
 البرد
 لم
 يؤثر
 منس
 الطعم
 في
 ربوة
 سائر
 المطعومات
 كالحضرات
 والملاكم
 ولا
 تشارك
 اقلية
 الباقية
 قوله
 ثم
 لا
 يخلو
 اى
 الحكم
 بعد
 التعليل
 لا
 يخلو
 من
 ان
 يكون
 مقرونا
 بشهادة
 الاصل
 ولا
 يكون
 في
 الكلام
 مدون
 والمراد
 بشهادة
 الاصل
 ان
 يكون
 الحكم
 المحلل
 اصل
 معين
 من
 غير
 جنس
 الوصف
 ولوعده
 انما
 قلنا
 المراد
 ان
 لا
 يخلو
 من
 ان
 يكون
 له
 اصل
 لا
 يكون
 لما
 ذكر
 من
 ان
 كل
 ما
 من
 سبيل
 النوع
 في
 النوع
 اعتبارا
 لجنس
 في
 النوع
 يستلزم
 شهادة
 الاصل
 وهو
 معنى
 العموم
 والخصوص
 المطلق
 واما
 اعتبار
 النوع
 في
 الجنس
 او
 الجنس
 في
 الجنس
 فلا
 يستلزم
 شهادة
 الاصل
 بل
 قد
 يتبعان
 وقد
 لا
 يتبعان
 وهذا
 معنى
 العموم
 والخصوص
 من
 جهة
 التحليل
 بالوصف
 الذي
 اعتبره
 نوع
 او
 جنسه
 في
 نوع
 الحكم
 يكون
 قياسا
 لا
 محالة
 لان
 الحكم
 المحلل
 متغير
 والاصل
 الشافعي
 عليه
 وكذا
 التعليل
 بالوصف
 الذي
 اعتبره
 نوع
 في
 جنس
 الحكم
 او
 جنسه
 في
 جنسه
 اذا
 كان
 مع
 شهادة
 الاصل
 واما
 اذا
 كان
 بدون
 شهادة
 فتعليل
 مسترغ
 ومقبول
 بالاتفاق
 لكن
 عند
 بعضهم
 يسمى
 قياسا
 بعضهم
 يكون
 استدلالا
 على
 مستنبطه
 بالراى
 بمنزلة
 ما
 قال
 لشافعي
 رحمه
 ان
 التعليل
 بالصفة
 المتعدية
 يكون
 قياسا
 وبالصفة
 الناصرة
 لا
 يكون
 قياسا
 بل
 يكون
 بيان
 ملزمة
 شرعية
 الحكم
 وقال
 شمس
 الامنة
 الاصح
 من
 ذلك
 قياس
 على
 كل
 حال
 فان
 قيل
 في
 يكون
 له
 اصل
 في
 الشرع
 لا
 محالة
 ولكن
 قد
 يستغنى
 عن
 ذكره
 لو
 نتوجه
 وربما
 لا
 يقع
 الاستثنا
 عنه
 فيذكر
 فعلى
 هذا
 لا
 يكون
 الحكم
 في
 مجرد
 تسمية
 قياسا
 على
 ما
 ذهب
 اليه
 المصنف
 رحمه
 بل
 عند
 البعض
 يكون
 التحليل
 بالوصف
 المؤثر
 مستلزما
 لشهادة
 الاصل
 كقوله
 قد
 يذكر
 وقد
 لا
 يذكر
 ليصح
 ان
 يحل
 قوله
 ثم
 لا
 يخلو
 من
 ان
 يكون
 له
 اصل
 معين
 على
 ظاهره
 قوله
 واذ
 اوجبوا
 شهادة
 الاصل
 بدون
 تأخير
 يعني
 ان
 شهادة
 الاصل
 قد
 يوجد
 بدون
 كل
 من
 اللانوع
 الاربعة
 لئلا
 يخرج
 منه
 سبيل
 الوصف
 غير
 ما
 بعدم

شارة كذا اوردته فخر الاسلام و غاية تفريره ان هذا التحليل معنى مؤثر و هو ان الصدقة مطهرة لا ذوارا لثام فكانت و سجا منظرته
 المار المستعمل كتمان الاشناع من شرب الماء المستعمل في الغذاء في الامور فكذا كبر حرمة الصدقة على من شربها شتم عظيم و لم يكن
 و اختصا من بمالي الامور كذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في الجهد للاخوة و اجمع كل فريق في شتم من شتم على معنى مؤثر
 هو القرابة من جانبين و الاتصال بالبيت بطريق الجزية فقال على رضي الله عنه مثل البيت الاخوة مثل شجرة و ثبت خصا بم
 فخرج من الغصن فرعان فالقرب بين الغريين اولى من القرب بين الغريين و الاصل بان الغصن بين الغريين و الاصل
 و اسطة و لا واسطة بين الغريين فهذا يقتضيه رجحان الاصل على الجوارح لان بين الغريين و الاصل جارية و بعضه ليست
 بين الغريين نفسها مكان لكل منهما تخرج فاستويا و قال يزيد بن ثابت مثل الجدي مع الحمار قد كثر من شتم من و او ثم
 في شتم من هذا النهر و دل مثل الاخيرين كمثل نهرين شتمان من و اذا القرب بين النهرين بين المشعين بن الوادي كثر
 من القرب بين الوادي و الجودول بوسطة النهر و قال ابن عباس رضي الله عنهما انما القرب بين النهرين بين النهرين و الجودول
 و كذا كمثل اب الاب ابا تيسر ليطر في القرابة و يوطر في الاصل و بالطرف الاخر و هو الجزية في القرب قوله و على هذا الامل
 و هو اعتبار التمايز في ما في ابيستنا في المسائل المتخلف فيها فاعلمنا بالعلل المؤثرة فان لمسح اثرنا في التخييف فانه ليس
 من النفس و تبادى به الغرض لا يشترط فيه استيعاب الحكم كما في المعسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في الكسار و البطلان
 التخييف و كون التمثيل سنة الله ان يقال ان ركنية تبنى من القوة و الحصانة و وجوب الاحتياط فتناسب الكسار ليعمل
 باليقين و لا يظن قريب منه و كذا الصغر مؤثر في اثبات لولاية فان ولاية الكساح لم تشترع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار
 فخره من مباشرة الكساح بخلافه و كان في الصغرى و الكساح و كذا القيسين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط
 وجوب التيسير لان اصل الية في العبادات انما هو التميز بين العباد و العادة و التيسير بها انما هو تميز بين الجهات المزمعة
 في حيث لا تراحم لاجل حاجته الى التيسير بخلاف الفرضية فانه لا يعلل تأثيره في ايجاب التيسير قوله و اجنب العلماء وقد اشتهر
 فيما بين الاصوليين ان من مساكن العلة البسر و التيسير و هو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة لمصلحة في عدمه و البطلان
 عليه و بعضها لم يثبت عليه الباقى فيكون هناك مقامان احدهما بيان المحصر و كفى في ذلك ان يقول بحسب فلم اجد سوك
 به الاوصاف و ليس ذلك لان عدالة و ترتيبه مما ينبغي لمن عدم غيره اذ لو وجد ما خفى عليه و لان الاصل عدمه و هو المحصر
 ان يبين و وصفه آخره على المستدل ان يبل عليه و الا لا ثبت المحصر فيما احصا فيلزم القطع و ثانيا فيهما البطلان عليه و بعض
 الاوصاف و كفى في ذلك ان يفهم النظم في ذلك بوجوه الاول وجود الحكم به و ثانيا في صورة فلو استعمل بالعلية لا تنفى الحكم
 بانقضاء انما يكون الوصف مما لم ينافى في شريع مطلقا كما لا يختلف بالطول و القصر و بالنسبة الى الحكم المبحث فيه كذا
 بالكون و لا لا في التيقن انما لم يمتدح في الاستدلال ان يقول بحسب فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم
 المناسبة ان التقدير انه عدل اخبرنا لاطر من الى سرفته الاخروج للمعترض ان كل ذلك في الوصف الذي يدعى استدلال
 انه ملزم و يحتاج الى الترجيح و التمسكون بالبرهان لا يفيرون اثبات التحليل في كل نفس بل كفى عندهم ان الاصل في التقدير
 هو التحليل و ان الاحكام مبنية على الحكم و المصلح اما و بما هو من سبب المستعزلة و انما هو من سبب غيرهم و هو سلم

و على هذا الأصل
 فخرج من الغصن فرعان
 فالقرب بين الغريين اولى
 من القرب بين الغريين
 و الاصل بان الغصن
 بين الغريين و الاصل
 و اسطة و لا واسطة
 بين الغريين فهذا
 يقتضيه رجحان الاصل
 على الجوارح لان بين
 الغريين و الاصل جارية
 و بعضه ليست بين
 الغريين نفسها
 مكان لكل منهما تخرج
 فاستويا و قال
 يزيد بن ثابت
 مثل الجدي مع
 الحمار قد كثر
 من شتم من و او
 ثم في شتم من
 هذا النهر و دل
 مثل الاخيرين
 كمثل نهرين
 شتمان من و اذا
 القرب بين
 النهرين بين
 المشعين بن
 الوادي كثر
 من القرب بين
 الوادي و
 الجودول بوسطة
 النهر و قال
 ابن عباس رضي
 الله عنهما انما
 القرب بين
 النهرين بين
 النهرين و
 الجودول
 و كذا كمثل
 اب الاب ابا
 تيسر ليطر في
 القرابة و يوطر
 في الاصل و
 بالطرف الاخر و
 هو الجزية في
 القرب قوله و
 على هذا الامل
 و هو اعتبار
 التمايز في ما
 في ابيستنا في
 المسائل المتخلف
 فيها فاعلمنا
 بالعلل المؤثرة
 فان لمسح اثرنا
 في التخييف فانه
 ليس من النفس
 و تبادى به
 الغرض لا يشترط
 فيه استيعاب
 الحكم كما في
 المعسولات
 بخلاف الركنية
 فانه لا اثر لها
 في الكسار و
 البطلان التخييف
 و كون التمثيل
 سنة الله ان
 يقال ان ركنية
 تبنى من القوة
 و الحصانة و
 وجوب الاحتياط
 فتناسب الكسار
 ليعمل باليقين
 و لا يظن قريب
 منه و كذا
 الصغر مؤثر في
 اثبات لولاية
 فان ولاية
 الكساح لم تشترع
 الا على وجه
 النظر للمولى
 عليه باعتبار
 فخره من
 مباشرة
 الكساح بخلافه
 و كان في
 الصغرى و
 الكساح و
 كذا القيسين
 الصوم
 الفرض في
 رمضان مؤثر
 في اسقاط
 وجوب
 التيسير لان
 اصل الية في
 العبادات انما
 هو التميز بين
 العباد و
 العادة و
 التيسير بها
 انما هو تميز
 بين الجهات
 المزمعة في
 حيث لا تراحم
 لاجل حاجته
 الى التيسير
 بخلاف
 الفرضية فانه
 لا يعلل تأثيره
 في ايجاب
 التيسير قوله
 و اجنب
 العلماء وقد
 اشتهر فيما
 بين
 الاصوليين
 ان من مساكن
 العلة البسر و
 التيسير و هو
 حصر الاوصاف
 الموجودة في
 الاصل
 الصالحة لمصلحة
 في عدمه و
 البطلان عليه
 و بعضها لم
 يثبت عليه
 الباقى فيكون
 هناك مقامان
 احدهما بيان
 المحصر و كفى
 في ذلك ان
 يقول بحسب
 فلم اجد سوك
 به الاوصاف
 و ليس ذلك
 لان عدالة و
 ترتيبه مما
 ينبغي لمن
 عدم غيره
 اذ لو وجد ما
 خفى عليه و
 لان الاصل
 عدمه و هو
 المحصر ان
 يبين و وصفه
 آخره على
 المستدل ان
 يبل عليه و
 الا لا ثبت
 المحصر فيما
 احصا فيلزم
 القطع و
 ثانيا فيهما
 البطلان عليه
 و بعض
 الاوصاف و
 كفى في ذلك
 ان يفهم
 النظم في
 ذلك بوجوه
 الاول وجود
 الحكم به و
 ثانيا في
 صورة فلو
 استعمل
 بالعلية لا
 تنفى الحكم
 بانقضاء
 انما يكون
 الوصف مما
 لم ينافى في
 شريع
 مطلقا كما
 لا يختلف
 بالطول و
 القصر و
 بالنسبة الى
 الحكم
 المبحث فيه
 كذا بالكون
 و لا لا في
 التيقن انما
 لم يمتدح في
 الاستدلال
 ان يقول
 بحسب فلم
 اجد له
 مناسبة ولا
 يحتاج الى
 اثبات
 ظهور عدم
 المناسبة ان
 التقدير انه
 عدل اخبرنا
 لاطر من الى
 سرفته
 الاخروج
 للمعترض
 ان كل ذلك
 في الوصف
 الذي يدعى
 استدلال انه
 ملزم و
 يحتاج الى
 الترجيح و
 التمسكون
 بالبرهان لا
 يفيرون
 اثبات
 التحليل في
 كل نفس
 بل كفى
 عندهم ان
 الاصل في
 التقدير هو
 التحليل و
 ان الاحكام
 مبنية على
 الحكم و
 المصلح اما
 و بما هو
 من سبب
 المستعزلة
 و انما هو
 من سبب
 غيرهم و
 هو سلم

لا ولا لا للمفسر على
 فله من يقول بالعدم لان من ستر
 التي انما ان لا تثبت التساوي بين السقوط
 والمكسب لا تذكر ان التساوي لا يكمل عند
 شغل القلب بغير النفس فيثبت التساوي
 بين السقوط والمكسب فلا يرد في التساوي
 التي انما لا يكون النفس مع ولا على عدم الحكم
 فله عدم الاوصاف فيقال انه ان النفس تفرغ
 في الحالىين ولا حكم له

على ان القضاء لا يوجد كقولنا ان النفس
 على عدم الوصف عدم وجود النفس في
 عدم الوصف عدم وجود النفس في
 عدم الوصف عدم وجود النفس في

دلالة لا عبارة وهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب الصحيح بالحدث في وجوب الوضوء مستثنى بالذلة في وجوب
 التيمم فلم تكن واجب بوجوب الاول ان المار بطريق نفسه فاجاب استحالة دل على وجود النجاسة كجملية المنقطة الى اذ المتهافتات اجاب
 استعمال الترتيب فان ثبوت لا يقتضي سابقة حدث فصرح بالحدث الثاني ان في ترك الترتيب بالحدث في نفس الوضوء اشارة الى ان
 الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محمدا نظر الى ظاهر الامر حقيقة انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
 الصلوة بدون الحدث فيعمل على الاجاب عند الحدث فلا حقيقة الامر على الذنب من عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الاستدلال بالنسب لانه لا يسن
 لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح بعدم ذكر الحدث وهذا مبني على ما يقتضيه اللفظ في ترك التيمم من الزيادة على ان يتناول الامر بالحدث
 ايسر بالغير منه بالذلة لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فان قلت مبني على ان سبب الوضوء هو الحدث قد تقرر في موضعه
 سبب رادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير في الوضوء ان العلم به الحدث في نفسه لم يثبت بالرد ان على ما ذكره في الحديث فلا تالانم
 انما حكمه وهو حرة القضاء مع وجود الوضوء انما الصبح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب هو حكمه في الغضب انما صفة
 سابقة بمعنى المتعلق غصبا على النفس من الزجاج فلا يتصور لزوم الغضب مادام غصبا وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النفس على لين
 مع عدم حكمته لان الكسب يقتضي بانفسه لا يشرع في شرح حال عدم اليقظة لزيادة التحقيق المقصود لانه ان من حكمه ان النفس حل القضاء
 عند عدم الغضب وانما يكون الكسب لا يتحقق بشرط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله فصل في فخر الاسلام من ان التعدية حكم لازم
 لتعليل عندنا جاز عند ذلك ففي رحم فخرنا لا يجوز التعليل بالتعدية الحكم من العمل المنصوص له محل آخر فيكون التعليل والقياس واحد
 عنده يجوز زيادة القبول وسرقة الوصول لا اطلاع على حكمه الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل التيمم المنصوص ثم حلة
 بالفتح التعليل لاجله لانه الاول اثبات سببا وصفه الثاني اثبات بشرط وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم
 بصفته الى محل آخر كما في التعليل في التعليل من تعدية لا يجوز لاجل اثبات سببا وصفه لانه اثبات الشرع بالراي والاثبات بشرط الحكم شرعي
 او وصفه بحيث لا يثبت الحكم بدون ان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخه بذكره والاثبات حكم او وصفه ابتداء لانه لفساد حكم الشرع بالراي فلا
 يجوز شي من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة هل صالح التعليل فيعمل معنى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سببا بشرط او وصفه او
 اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمه وغيرهما فصار المحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولان ثبات حكم شرعي
 مثل الوجوب بالحرمه بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بانص والاجماع جائز بالاتفاق وتعلقوا في التعليل لاثبات السببية او
 بشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بانص والاجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي قيل يجوز ان يجعل
 شيء آخر عليه او شرط لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحمد قياسا على الزمان
 وتجنس النية في الوضوء بشرط الصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى اعتبارها وبعضهم الى جوازها وهو اختيار
 فخر الاسلام واتباعه فلذلك احتجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم وسبب الحكم في انما يجوز ان يثبت بالتعليل
 ان وجد لها اصل في الشرع ويتبع ان لم يوجد قال صاحب المميز ان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
 الحكم دون اثبات اسببيه او الشرطية لان اراد به معرفة فله الحكم بالراي والاجتهاد وقد لا يكون في المحج ان المعرفة لا تختلف وان
 اراد بالقياس بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب الشرعي فمعلوم ان القياس لا يثبت ان اراد ان القياس ليس

فصل في الاجزاء لتعليل اثبات
 العلة كاحداث الحدث وجوب
 التيمم
 ٣٠٠
 فيكون
 سبب اجابة القياس
 اذ ان تعدية يكون عند ثبوت
 التعليل

بقي قياسا على ركان الصلوة اظهر وجلي من قياسه على جواز اقامته مع الشيء لتمام اسم غيره و
الاقر بان يقال لما شتم كل من الركوع والسجود على التكبير كان القياس فيما وجب بالجملة وفي الصلوة
ان يتاوى بالركوع كما يتاوى بالسجود لما بينهما من النسبة الظاهرة وانما اسم التكبير غير الركوع
في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فذا القياس على فيه فسادا ظاهر لم يحصل على من غير
تعدد الحقيقة وحده حقيقة هي ان سجدة التلاوة لم تحب قرينة مقصودة ولهذا لا يلزم بالثبوت الظاهر
وانما المقصود بالوضوح وتجانس الكثرة من موافقة المطيعين قصد العبادة ولهذا شبهت بركن الصلوة
واستقبال القبلة ونحوها في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به بالسجود وهو معيار الركوع في
التي يوجب الركوع عنه كما لا يوجب عن السجدة في الصلوة مع قرينة النسبة بينهما لكونها من ركان
الصلوة وموجبات التحريم وكما لا يوجب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحب سجدة اخرى
بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس على السجدة استحياء وفيه شرط ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم
كادية المأمور به بغيره فسادا حتى هو يصل غير المقصود مساويا للمقصد فعلمنا بالهتة الباطنة في القياس
وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة تساوية بالركوع حاكمة به كما يسقط الطهارة بغيره بخلاف الركوع خارج
الصلوة لانه لم يشترع عبادة وبخلاف السجدة الصلوة فانهما مقصودة بنفسها كالركوع دليل
قوله تعالى اركعوا وسجدوا وقوله وبالنسبة العقلية في قسم القياس الاستحسان اية باعتبار القوة و
الضعف اية باعتبار الهتة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكون قولنا لا اثر لضعف الهتة
او القياس في الاستحسان ضعيفا وبالعكس في الرابع يرجح الاستحسان قطعاً وفي الثانية الباقية
يتيقن عدم ترجيح الاستحسان اما ترجيح القياس في الاول الثالث يتيقن في الثاني فانه يحتمل
سقوط الاستحسان القياس لضعفها وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار
خفاء الاله لئلا يشك في مبادكرة فخر الاسلام من اناسيما ما ضعف اثره قياسا ومانوي اثره استحسانا
واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيحا فظاهر والباطن فاسد بما وصيهم فظاهر لبطون
او لباقيس الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

ويقع التعارض على سبعة عشر وجهاً أصله من ضرب القياس بالاربع للقياس في الاقسام الاربع للامتحان فاليقاس
 الصحيح للظواهر الباطن يرجح على جميع اقسام الامتحان القياس الفاسد للظواهر والباطن يكون مردوداً بالنسبة الى الكل وحيث
 ثمانية اوجه حاصلة من اقسام الامتحان الاخرى القياس فالاول من الامتحان يرجح عليها لصحة ظاهرها وباطنها والثاني مطلقاً
 لفسادها وباطنها يعني اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخرى في الامتحان الاخر القياس الاول تعارض الامتحان الصحيح للظواهر الفاسد
 الباطن في القياس الفاسد للظواهر الصحيح الباطن الثاني بالعكس الثالث تعارض امتحان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس
 كذلك والرابع تعارض امتحان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك سمي اتفاق الامتحان والقياس صحة الظاهر
 وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم يرجحان لامتحان في الوجه الثاني من هذه
 الاربع ويرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس امتحان منقصان قوله لا
 وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد لقائه الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال من
 موق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستدلال على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة
 الباطنية اذ لا امتناع في ان يعارض قياس صحيح الظاهر وفساد الظاهر والباطن الظاهر فقط والامتحان كذلك
 قوله بمعنى انه كواي معنى انهما وجد ذلك لوصف مطلقاً او بلامنه يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكره في الكلام قليل الجواب
 لان اخل الاقسام ضروري فيما اقسام الشيء تقسيمات متعددة باعتبار مختلفه كما يقال اللفظ ثلثي اربعي وخامس اعتباراً
 آخر اسم او فعل وحرف باعتبار آخر معرب بني في غير ذلك نعم لوصح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف الفساد واحد كذا
 بالقوة والصحة كالمقسمين كما قوله المستحسن سبق ان الامتحان ليل يتقابل قياساً جلياً سواء كان ثلثاً او اجماعاً او ضرورة
 او قياساً خفياً فمناير لا يفرق بين الامتحان القياس الخفي والامتحان بغيره في ان الاول يستدل الى صورة اخرى من شأن القياس
 والثاني لا يقبل التعدد لانه معدول به عن حق القياس مثلاً اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون بين
 على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئاً حتى يكون ابلان ايقم منكره فقياس على سائر الصفات لانه
 يثبت بالامتحان التماثل في وجوب البيع على كل من ابلان والمشتري ما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وبطلان منكر وجوب
 تسليم المبيع بما اقتره المشتري من الثمن كان المشتري ينكر وجوب اية الثمن فينبغي بيعه المبيع على كل منهما كاني سائر الصفات في ان يميز
 يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلفت البياعين في السعة فائتمت تخالفوا وتردوا فوجب
 التحالف قبل القبض يتعدى الى دارق البائنه والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائنه والمشتري لان الوارث يقوم مقام
 المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الابارة قبل العمل حتى لو اختلفت القصار ورب الثوب في مقدار
 الاجرت قبل اخذ القصار في العمل تخالف لان كلامهما يصح مدعيها ومنكرها والابارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ
 وقع لغير عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال بل الى كل السعة لانه يميز معقول الخفي
 اذ البائنه لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد الثمن هو التحالف المتعاقد به حال قيام السعة وماروى من قوله عليه السلام اذا اختلف
 التعاقدان تخالفوا وتردوا فهو القيد التقيد بقيام السعة لانه ان يرد المدعي فخره فلا خلاف وان يرد والعقد فذلك

[illegible]

عدم الحكم بشئ للمانع عن الحكم وعن العلة انما هو ما والحدود في انقسام المانع هو الاستقرار والمذكور في التقويم اربعة لانه
 ان كان بحيث لا يحدث منه شئ من الاجزاء فهو المانع من الابد والاعتقاد والافعال المانعة عن التمام وكل منافي العلة او الحكم وادب بعضهم
 خاصا نظر الى ان الحكم ابتداء وتاملا ودواما ولا عبرة في العلة بالذات واما بل التمام كانت كخروج النجاسة للحدث ثم المقدم هو العلة والحكم
 الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسنيين لزيادة التوضيح وفي كون استدلال الجرح وصيرورة بمنزلة الطبع مانع من لزوم الحكم نظر
 لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورة بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم بالجرح
 وجه يقضي الى القتل لعدم مقارنته للمرمى فالانذار ما لم تمام الحكم حصول المقادير واما بقار الجرح وكون الجرح مصاحبا
 فلما يمتنع تحقق عدم المقادير لانه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقادير بالانذار ويحتمل ان يصير لازما بافضاء القتل
 فاذا صار طبعاً فقد من ذلك افضاء الى القتل فكان تعالزوم الحكم ثم لا ينبغي ان تمثيل مبنى على التسامح والافعال المانعة عن الحكم
 والاصابة بالجرحة والجرحة لسيلان الدم وهو علة لزوم مقتضى قوله ولما ان تخصيص اجاب من الاحتجاج الاول بان تخصيص الحكم
 الى ما لا يتبعه تيسر من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفروع اعني العلل لان تخصيص مضمون المجاز والمجاز من خواص اللفظ وتخصيص
 الملازم بالشئ يوجب تخصيص ملازمه به واللازم وجود الملازم بدون الملازم وهو محمول على ما يعرض عليه بالانذار ان تخصيص
 ملازم المجاز بل تخصيص الالفاظ كذلك معنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفروع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموار
 تخصيص الالفاظ ببعض الالفاظ ويصنف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع لم يمتنع انصاف العلة به اذ ليس من شأن الانصاف
 بالحققة والمجاز ومن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان كالتقياس من دليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة
 بمعنى انتفاء الحكم للمانع مع تحقق العلة لوجوب احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لم يمتنع
 ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس منى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
 وثمة بان العلة في القياس يلزم من وجوده وجود الحكم بليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة لوجود فيها العلة من
 غير تعيين المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو بان لم لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان جعل
 وليا استقلا على بطلان تخصيص العلة اشارة بقوله مع ان هذا التقييد واجب اخره وتقريره منهم اجموعا على وجوب تعدية العلم
 بوجود العلة من غير تعرض منهم للتعيين لعدم المانع من ان معلوم قطعاً انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد بالاجابة
 ما يستجزم جميع ما يتوقف عليه التعدية عن المانع وغيره على انه شرط للعلة او شرط لافضل المانع تكون العلة معدة لانذار
 ركنها او شرطاً ومهنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزم الحكم او لا ولازم الاجماع على وجوب التعدية مطلقاً
 وتصور كثيرة منها عدم المانع والى كثير ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتعيين كما في قولهم العلم بالعموم واجب الراعي عدم التخصيص
 قوله ثم عدم ما اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على جعل علة بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف
 فتنتفى بوجوده كالعدم المطلق اى غير التقييد بشرط علة للمانع فاذا زيد عليه التحريم يمتنع مطلقاً فلم يكن علة فالمراد بالمطلق مهنا
 ما يتقابل بالتعيين بشرط ونحوه لا الشرط بالاطلاق فانه لا وجود له اعملاً ولا معنى له لانه لا يوجد لافضل ضمن الخبرات فانه حصة
 على البهيم بالخير وقد يكون مقتضيان وصف به من جملة ركان العلة او شرطاً فينتفى الكل بانقضاء جزءه او شرطاً للمانع

ومن ان يخص
 في الالفاظ المجاز
 بما يوزن القياس
 اقوى لا يكون تخصيصاً
 لانه ليس بمتعلق بالانذار
 في القياس بالانذار
 وجوده وجود الحكم بالاجماع
 العلم على وجوب تعدية
 اذ علم وجود العلة
 من غير تعيين
 الفروع من ان التقييد
 في المانع مع ان التقييد
 فلو ان عدم المانع حاصل
 وهو في الالفاظ المجاز
 عدم المانع انذاراً
 شرطاً فاذ كان له وجود
 عدم العلة فاذ كان له
 لزيادة وصفه لا يكون
 المطلق علة فاذا كان
 قد عدت وانقصت
 كالجزم اى
 علة لا تنقض وجود المانع
 في العلة

الخرج فانه مع عدم الجرح على الانتقاض الوضوء فعدم وجود الجرح لا يكون علته كما في المستحقة قوله ومنه
 من دفع العلة الموشرة فساد الوضوء كما يقال التيمم مع غير اليد التيمم كالاستحباب فيعترض به قد ثبت اعتبار المسح
 كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسم قبل ثبوت تأثير العلة والايضا من الشارع اعتبار الوضوء في الشيء
 بقوله ومنه اي من دفع العلة الموشرة عدم الانكاس وموانه لوجود الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية
 لجواز ان ثبت الحكم على شئ كالمسح باليسع والهبة والارث كما في العلة العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالار
 والشمس والحركة نعم نعم توارد العلة المستقلة على محلول واحد بشخص لا يقتضي ان يكون كل منهما متجازا اليه
 حيث انه علة مستغنى عنه من حيث ان لاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها
 الايجاد وقد صرح بان المستغنى اذ حصل منه البول والغاية والرحا فذلك حصل بحدته بحد من هذه
 الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان بين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد الفرع فيكون حاصله
 علية الوصف اذ عا ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من بل النظر والاكثر ان على انه لا يقبل
 لوجبه انما غرضه نصب التعليق في السائل جابل مسترشد في موقف الاكار فاذا ادعى عليه شئ آخر وقف
 موقفه لدرعوى وهذا بخلاف المعارفة فانما يكون بعد تمام الدليل في المعارض لا يمتنع سائلا بل التغيير
 ابتداء لا يخفى انه نزع جعله ليقضد به عدم وقوع الخط في البحث والافوضا في اظهار الصواب تأييدها ان
 المصل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
 او لم يوجد لان غاية الامر ان تعرض ثبت في الاصل عليه وصف لا يوجد الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك
 لتعدية لعموم ما ثبت الفارق على وجهه ثبوت الحكم في الفرع كان قاصدا لانه لا يكون مجرد الفرق بل بان يمتد وجود
 العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن ما يجب ان يكون له ما قبل
 الجناية بالخط لا يوجد المثل الكامل فوجب لبال خلفا عنه فبال باب المال في العمد بان يكون لورث في غير القصر
 واخذ الدية لا يكون مما لا لانه بطريق المراجعة وكون الخلفا اذ انكسرت لا يراحم الاصل ولا يثبت لاعتداله
 فالجواب ان قضية القياسات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقتضى مذهبنا لان الحكم في الاصل منوطا بوجوب
 المال عن القصاص في الفرع وهو الجواب لاحتراجه قوله ومنه المانع وهو منع مقتضى الدليل امام السند وبذلك
 السند يكون المنع بينا عليه ولما كان القياس بينا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل
 الفرع وتحقيق شرط التعليق بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معذرا له من سنن القياس وتحقيق

الخرج فانه مع عدم الجرح على الانتقاض الوضوء فعدم وجود الجرح لا يكون علته كما في المستحقة قوله ومنه
 من دفع العلة الموشرة فساد الوضوء كما يقال التيمم مع غير اليد التيمم كالاستحباب فيعترض به قد ثبت اعتبار المسح
 كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسم قبل ثبوت تأثير العلة والايضا من الشارع اعتبار الوضوء في الشيء
 بقوله ومنه اي من دفع العلة الموشرة عدم الانكاس وموانه لوجود الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية
 لجواز ان ثبت الحكم على شئ كالمسح باليسع والهبة والارث كما في العلة العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالار
 والشمس والحركة نعم نعم توارد العلة المستقلة على محلول واحد بشخص لا يقتضي ان يكون كل منهما متجازا اليه
 حيث انه علة مستغنى عنه من حيث ان لاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها
 الايجاد وقد صرح بان المستغنى اذ حصل منه البول والغاية والرحا فذلك حصل بحدته بحد من هذه
 الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان بين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد الفرع فيكون حاصله
 علية الوصف اذ عا ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من بل النظر والاكثر ان على انه لا يقبل
 لوجبه انما غرضه نصب التعليق في السائل جابل مسترشد في موقف الاكار فاذا ادعى عليه شئ آخر وقف
 موقفه لدرعوى وهذا بخلاف المعارفة فانما يكون بعد تمام الدليل في المعارض لا يمتنع سائلا بل التغيير
 ابتداء لا يخفى انه نزع جعله ليقضد به عدم وقوع الخط في البحث والافوضا في اظهار الصواب تأييدها ان
 المصل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
 او لم يوجد لان غاية الامر ان تعرض ثبت في الاصل عليه وصف لا يوجد الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك
 لتعدية لعموم ما ثبت الفارق على وجهه ثبوت الحكم في الفرع كان قاصدا لانه لا يكون مجرد الفرق بل بان يمتد وجود
 العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن ما يجب ان يكون له ما قبل
 الجناية بالخط لا يوجد المثل الكامل فوجب لبال خلفا عنه فبال باب المال في العمد بان يكون لورث في غير القصر
 واخذ الدية لا يكون مما لا لانه بطريق المراجعة وكون الخلفا اذ انكسرت لا يراحم الاصل ولا يثبت لاعتداله
 فالجواب ان قضية القياسات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقتضى مذهبنا لان الحكم في الاصل منوطا بوجوب
 المال عن القصاص في الفرع وهو الجواب لاحتراجه قوله ومنه المانع وهو منع مقتضى الدليل امام السند وبذلك
 السند يكون المنع بينا عليه ولما كان القياس بينا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل
 الفرع وتحقيق شرط التعليق بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معذرا له من سنن القياس وتحقيق

الخرج فانه مع عدم الجرح على الانتقاض الوضوء فعدم وجود الجرح لا يكون علته كما في المستحقة قوله ومنه
 من دفع العلة الموشرة فساد الوضوء كما يقال التيمم مع غير اليد التيمم كالاستحباب فيعترض به قد ثبت اعتبار المسح
 كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسم قبل ثبوت تأثير العلة والايضا من الشارع اعتبار الوضوء في الشيء
 بقوله ومنه اي من دفع العلة الموشرة عدم الانكاس وموانه لوجود الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية
 لجواز ان ثبت الحكم على شئ كالمسح باليسع والهبة والارث كما في العلة العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالار
 والشمس والحركة نعم نعم توارد العلة المستقلة على محلول واحد بشخص لا يقتضي ان يكون كل منهما متجازا اليه
 حيث انه علة مستغنى عنه من حيث ان لاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها
 الايجاد وقد صرح بان المستغنى اذ حصل منه البول والغاية والرحا فذلك حصل بحدته بحد من هذه
 الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان بين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد الفرع فيكون حاصله
 علية الوصف اذ عا ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من بل النظر والاكثر ان على انه لا يقبل
 لوجبه انما غرضه نصب التعليق في السائل جابل مسترشد في موقف الاكار فاذا ادعى عليه شئ آخر وقف
 موقفه لدرعوى وهذا بخلاف المعارفة فانما يكون بعد تمام الدليل في المعارض لا يمتنع سائلا بل التغيير
 ابتداء لا يخفى انه نزع جعله ليقضد به عدم وقوع الخط في البحث والافوضا في اظهار الصواب تأييدها ان
 المصل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
 او لم يوجد لان غاية الامر ان تعرض ثبت في الاصل عليه وصف لا يوجد الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك
 لتعدية لعموم ما ثبت الفارق على وجهه ثبوت الحكم في الفرع كان قاصدا لانه لا يكون مجرد الفرق بل بان يمتد وجود
 العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن ما يجب ان يكون له ما قبل
 الجناية بالخط لا يوجد المثل الكامل فوجب لبال خلفا عنه فبال باب المال في العمد بان يكون لورث في غير القصر
 واخذ الدية لا يكون مما لا لانه بطريق المراجعة وكون الخلفا اذ انكسرت لا يراحم الاصل ولا يثبت لاعتداله
 فالجواب ان قضية القياسات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقتضى مذهبنا لان الحكم في الاصل منوطا بوجوب
 المال عن القصاص في الفرع وهو الجواب لاحتراجه قوله ومنه المانع وهو منع مقتضى الدليل امام السند وبذلك
 السند يكون المنع بينا عليه ولما كان القياس بينا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل
 الفرع وتحقيق شرط التعليق بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معذرا له من سنن القياس وتحقيق

ملکات و الامتیه سده را بنویس مال و ازار و کرد و ن ۱۲

واعلم
 ان المتعرض لما ان يخلط ليل
 العلل ويسمي مناقضة اوليه كمن
 يقول ليس غايي مدلوله ويسمي معارضة
 يعقلم ليس في الحكم وفي حكمة والاولى تسمى
 ويجوز في الحكم والثانية في المقدمة
 معارضة في المعترض في التعقيل المعترض
 نقول واعلم ان المعترض في التعقيل المعترض
 على المناقضة والمعارضة في التعقيل
 فلا بد من العلل فليكن معترض في معقولات
 فاذا علل العلل فليكن معترض في معقولات
 ويسمي مناقضة في القول ما ذكرته من
 ليس مناقضة في القول ما ذكرته من
 لا بد من وجوده في القول ما ذكرته من
 المناقضة والاولى تسمى مناقضة
 اول على ما ذكرته من العلل
 ذلك الدلول وفيه مناقضة في العلل
 المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات ليس
 والاولى ليس معارضة في الحكم
 ليس معارضة في المقدمة كما اذا قام الحكم في الوصف
 ويسمى مناقضة في الحكم في الوصف
 الفلاس في ان الحكم في الوصف
 بل ثبت ليس في الوصف
 ليس في الوصف ليس في الوصف
 في مقدم المناقضة في المقدمة في الوصف
 اما الاولى فاما ليس
 العلل

البتة من غير تعالي ولا تطلوا اعمالكم واز كان كذلك لم يتصور النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة
 النقل بها واللازم بطولها بما يشاء اجماعا ولا يحكي ان هذا التفسير غير واثق بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس
 الا ان فيه تعريضا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال عطية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب
 النفس في الفاسد لو كان عليه عدم الوجوب بالشروع كان عليه عدم الوجوب بالنذر قوله والا اول يعني ان القلب
 اقوى من العكس لوجوده الاول ان المعارض العكس جار مجكم اخر غير نقض حكم المعلل وهو شتمال بالالغية بخلاف
 المعارض بالقلب فانه لم يحكي لا ينقض حكم المعلل الثاني ان العكس جار مجكم محمل وبلا شتمال المحمل شمول الوجود وشمول العدم و
 لبقا جار مجكم مفسر بوقفي دعوى المعلل الثالث ان من شروط القياس اثبات مثل حكم النازل في الفرع ولم يرع هذا في العكس
 الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الموضوع انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر و
 لا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النقل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا التفسير كلام
 المصنف وفي بعض النسخة كلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة لو كان معارضة فيها مناقضة و
 معارضة خالصة اما الاول فانقلب ويقابل العكس والقلب نع ان احدهما ان يحمل المعلول عليه والعلية معلول لاسن قلب
 جعلته منكوسا وثانيا ان يجعل الوصف شاملا لك بعد ما كان شاملا عليك من قلب الشيء ظهر البطلان اما العكس ليس بين باب
 المعارضة لكنه لما شتمل في مقابلة القلب في هذا الباب هو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنة الاول وهو يصح لجميع المعلل
 لادالة على ان الحكم زيادة تعلق بالعلية حيث يتبعها متبعا منها وذلك كقولنا ما يمتزم بالنذر ليمتزم بالشروع كالمجمل عليه الموضوع
 بمعنى ان ما لا يمتزم بالنذر لا يمتزم بالشروع وثانيا بمعنى رد الشيء على خلاف سنة كما يقترنه عبادة الا يعني في فاسد فانما يمتزم
 بالشروع كالوجود فيقال لما كان كذلك وجب ان يتوهم فيه عمل النذر والشروع كالوجود وبذلك النوع من القلب حيث لانه لما جاء
 بحكم اخر من المناقضة لان المستدل لم ينفى التسوية ليكون اثباتا دعوا دعوة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولا الاستواء
 حكم محمل لانه حكم مختلف بمعنى انتمية الى الفرع والاصل اما الثانية اعني المعارضة الخالصة فتمسك انوار انسان في الفرع وتتم في الاصل
 وجعل ادوار الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول وتقرير كمال المسح كنفين تشبيه كالفعل فيقال كن فلا يسر تشبيه بعد كماله
 بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالفعل فلما احدث في القلب فادارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا
 الى ان الزيادة تقر فيكون من قبيل جعل دليل مستدل دليلا على نقض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا
 الى الظاهر وان لم تكن الزيادة ليس دليل مستدل بعينه بل جعل ادوار الخمسة لتقسم الثاني من معنى العكس قوله ان اقوى لوجود
 لادالة صريحة على ان المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي
 تثبت نقض حكم المعلل بتغير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جدي غير ما من الاوليا صغيرة تثبت
 عليها ولاية الاحكام كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
 للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلية هي قصور الشفقة على الصغر على انهم من ظالم العبارة والالام كن معارضة خالصة
 بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفى بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقض الحكم تغير مو التفسير

والا لا ينفى
 من هذه الحجة العقلية
 العكس لان جار مجكم محمل
 اعني المعنى جار مجكم محمل
 حكمه في العقلية لان القلب
 وهو اثبات الحكم اذا كانت
 جار مجكم محمل لان الاستواء
 لم يكن ان ارد معارضة في
 الحكم المحمل ايضا لانه
 في الاصل فانه يتوهم انه
 بطريق شمول العدم
 عطف على قوله فانما يمتزم
 بانه لا يمتزم بالنذر
 اقوى لوجوده في قوله
 لا اب له يمتزم بالنذر
 بولاية الاخوة كالتي
 اذا اختلفت هي بمعنى
 فان كل من ينفى ما
 العمومية وفي ما قلنا
 نظر لوجوده في
 فلو لم يكن لادالة
 صاحبها من فائدة
 انب

[illegible]

لا يحتاج في المال الكثرة فتساويا قوله فان كانت قاصرة لا تقبل ما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدي وذلك كما اذا قلنا
 الجيد بالجد موقوف على الجلب ليس بجيد متفاضلا كالذي في الفضة فيعارض ان العلة في الاصل هي التمنية دون التوريق بل
 عند التناهي من ان مقصود المعترض ابطال عليه وصف المعلن فاذا بين عليه وصف آخر جمل ان يكون كل منهما مستقلا بعبارة
 وان يكون كل منهما جرحا لعل فلا يصح الجرح بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليه لو كانت متعديا لم يكن على
 المعترض ثباته الا في محل آخر وبهذا نرفع ما ذكر في ابطال المعارضة باثبات علة متعديا الى مجموع عليه من انه يجوز ان ثبت الحكم
 بعلل شي وذلك في وصف المعلن حينئذ يحتمل ان يكون جرحا لعل في نفسه معترض المعترض اعني القدم في علية وصف للعلل لا يقال
 الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهر تأثيره لا نقول نعم ولكن قطعا بل ظاهرا يجوز ان يكون بيان عليه وصف آخر موجبا
 لزوال الظن بعلية وصف المعلن مستقلا لقوله وان تعدى الى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل
 الجيد كميل قبول خمسة غير متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدي الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الخفة
 بالخصيتين جريان الربو فيها مختلف فيه فتمثل بالقبول عند النظر لان المعلن والمعرض قد اتفقا على ان العلة انما هي
 احد الوصفين فقط اذا استقل كل بعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب ثباته علية
 الاخر ويزاحم خلاف ما اذا تعدى الى فرع مجموع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلن عليه وصف المعترض ايضا قوله لا يتعدى العلة كما اذا
 ادعى ان علة الربو الكيل للورق ثم يلتزم ان لا يقبلات والاخبار الفهم عليه لا يتعدى الى الازل لكن لا يمكن ان يقول الطعم ايضا علة
 لانه ينكر جريان الربو في التناهي مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلن تأثيره فانفارة بقبول علية وصف المعترض
 ليس ولي من العكس قلت المرد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم استفا علية الاخر بنا على ان لعله واحد لا غير فلا يلزم الحكم بعلية
 احدهما بالم مرجح وليس المراد ان يبطى عليه وصف علية وصف المعلن ثبت صحة علية وصف المعترض بجرح المعارضة وما عند الفضا
 فلا يقبل مثل غيره المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في مسا علية الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العليتين ما وقع
 الاتفاق على فساد احدهما للبعينة بمعنى ذلة الصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يقتصر الى معنى يوجه فيه نظرا لان ما تأثير صحة احدهما
 في فساد الاخر لا ينافي في فساد احدهما صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليه ظنا لا قطع الا نقول
 لانفي ايجاد بعلية الا بالذات وهو ان لم يثبت الظن بعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان لعله احدهما والاولوية بدون الترجيح قوله فصل
 في المعارضة التي تور على القياسات التي لا يظهر تأثير علمها بل كتي فيهما بجرح دوران الحكم مع العلة اما وجوده فقط واما وجود
 وعدا ما ينبغي ان يتركوا بالطردية منها باليت بمؤثرة لعلها في الحكم فليس في المؤثرة والطردية وليس في الخصائص لير الفصلين
 كل من المعلن فان الكلام مرجح في اثرهما في المناقضة وفساد الوهم ولا ينبغي جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها
 اظهر وسهل نعم كلامهم هو يوم باختصاص القول بالموجب بطل الطردية حيث قال انه يلحق بالعلل الى العلة المؤثرة واثبت
 جبره بان حاصل القول بالموجب هو المعترض ان المعلن نصب الدليل في غير محل النزاع وذا ما لا اختصاص له بالطردية
 قوله وهو ان القول بالموجب العلة التزام السائل بغيره للعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وانه اسنى قولهم
 هو تسليم ما اتخذ المستند حكما ليليه على وجه لا يلزم من تسليم الحكم التنازع فيه ليقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلن

فكانت
 قاصرة لا تقبل عندنا
 ان كانت متعديا الى مجموع عليه كما في الفضة
 بان العلة الطعم والاخبار في الجلب لعدم العلة
 فلا فائدة له الا في الجرح في الجلب
 في الانقياد ذلك لان ظاهره قد ثبت بعلل
 شي وان نقس على المختلف فيه فقط
 عند النظر للاجتماع على ان العلة انما هي
 ما اذا ثبت احدهما تأثيره في فساد الآخر
 ليس في المعلن الطردية بل المعارضة
 في دفع العلة المؤثرة وهي المؤثرة
 نوعان اما علة مثبتة
 التي اثر في المؤثرة عند البعض دون
 المؤثرة عندنا وهي المؤثرة عند البعض ليست
 الاخر اذ كانت على طردية في هذا الفصل
 في جواز بطلان الاول القول بوجوب العلة والطردية
 ما يلزمه المعلن مع بقاء الخلاف وهو في المعلن
 منقطع اسك القول بوجوب العلة والطردية
 الخلاف ولا يمكن ان يثبت في المعلن
 بقاء الخلاف ولا يمكن ان يثبت في المعلن
 الوضوح لان ما يكون له من الحكم مع
 عندنا ايضا لان الفصل الوجه فنقول ليس
 بمرؤسا بل هو ان كان
 اواقل

تثبت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنه الحكم في الفرع يكون منعاً للمدلول من غير قدم
الدليل فلما يكون صحيحاً قلنا المراد منهم مكانت الحكم في الفرع فيكون منعاً للحق شرط القياس لان
شرح القياس ان الحكم في الفرع انما ثبت بوصف الاصل فلما يقال سم الرطبة مسحة
فيسر تليته فلا يستتبعها فيعترض ان الاستتباع ليس شرطاً مسحة بل طهارة عن نجاسة الحقيقة واما
في الفرع فلما يقال كفارة الاطباء عقوبة متعلقة بالاجماع فلا يجب لكل كذا لانه يقال لانهم
عقوبة متعلقة بالاجماع بل من نفس الاطباء على وجهه يكون جناية متكاملة فالاصل عدم التزامه بكفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل الوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدق على كفارة الصوم
فقط فساد ما يقال ان منع نسبة الحكم الى الوصف بمنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالاطباء والكل
يجب التفاتاً للتأخير بين معلوم معلوم مجازفة فيخرج كسبهم على البصيرة مجازفة يقال ان وقم الجازفة
مطلقاً وفي الحقيقة وفي الذات لا يجب انما تعلق الجزية بها فان لم يجد لكونه جازفة لانه لا يفسر بغير
كونه وجوباً على الشرط ان لم يجد الجواز في المعيار فلما ثبت ثبوتها في الفرع عني بيع التفاتاً بالتأخير في ما لا يفسر تحت
الكليل المعيار فمنه الوصف الفرع في المثال الاول متعين في الثاني منى على احد التاويلين قوله وان عديت
ان عديت منعاً منها به المساواة فلما ثبت ثبوت الحكم في بيع البصيرة مجازفة فانما اذا اكلها ولم يفسر
احدا على الاخر ولا يفتقر الى الجواز في كل امر او يطلق الحرمة من غير اعتبار الثاني عدمه يجب ان يفسر
تمام الحكمين في الثابت في الاصل يوجد نوعي الحرمة المطلقة معنى التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله
التشاف والوضع وهو ان يفسر على انه يقتضيه هو طيل العلية بالكلية بمنزلة قضاء الاداء المشافاة اذا
لا يفسر على نقصان فلما كان الاخر غير متغير الكلام بخلاف ما قد فانه يمكن ان يفسر من روبا بان يفسر الكلام
بنوع غير يعني ان يفسر كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم بشرط فيه النسبة فيستحق طهارة فيجاء الى انما
تطهير ان حكمان فلا يفسر يقتضيه تطهير الطهارة والاداء الاخر عن روبا والنسبة ان يفسر الكلام حيث لا يصح
عليه النسبة واداءه المتابعة لاداءه يمكن جوازاً في تفسير الكلام على ما سبق قوله ولا يفتقر الى التناهي على

والا يفتقر الى التناهي
فلما ثبت ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنه الحكم في الفرع يكون منعاً للمدلول من غير قدم
الدليل فلما يكون صحيحاً قلنا المراد منهم مكانت الحكم في الفرع فيكون منعاً للحق شرط القياس لان
شرح القياس ان الحكم في الفرع انما ثبت بوصف الاصل فلما يقال سم الرطبة مسحة
فيسر تليته فلا يستتبعها فيعترض ان الاستتباع ليس شرطاً مسحة بل طهارة عن نجاسة الحقيقة واما
في الفرع فلما يقال كفارة الاطباء عقوبة متعلقة بالاجماع فلا يجب لكل كذا لانه يقال لانهم
عقوبة متعلقة بالاجماع بل من نفس الاطباء على وجهه يكون جناية متكاملة فالاصل عدم التزامه بكفارة
الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل الوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدق على كفارة الصوم
فقط فساد ما يقال ان منع نسبة الحكم الى الوصف بمنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالاطباء والكل
يجب التفاتاً للتأخير بين معلوم معلوم مجازفة فيخرج كسبهم على البصيرة مجازفة يقال ان وقم الجازفة
مطلقاً وفي الحقيقة وفي الذات لا يجب انما تعلق الجزية بها فان لم يجد لكونه جازفة لانه لا يفسر بغير
كونه وجوباً على الشرط ان لم يجد الجواز في المعيار فلما ثبت ثبوتها في الفرع عني بيع التفاتاً بالتأخير في ما لا يفسر تحت
الكليل المعيار فمنه الوصف الفرع في المثال الاول متعين في الثاني منى على احد التاويلين قوله وان عديت
ان عديت منعاً منها به المساواة فلما ثبت ثبوت الحكم في بيع البصيرة مجازفة فانما اذا اكلها ولم يفسر
احدا على الاخر ولا يفتقر الى الجواز في كل امر او يطلق الحرمة من غير اعتبار الثاني عدمه يجب ان يفسر
تمام الحكمين في الثابت في الاصل يوجد نوعي الحرمة المطلقة معنى التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله
التشاف والوضع وهو ان يفسر على انه يقتضيه هو طيل العلية بالكلية بمنزلة قضاء الاداء المشافاة اذا
لا يفسر على نقصان فلما كان الاخر غير متغير الكلام بخلاف ما قد فانه يمكن ان يفسر من روبا بان يفسر الكلام
بنوع غير يعني ان يفسر كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم بشرط فيه النسبة فيستحق طهارة فيجاء الى انما
تطهير ان حكمان فلا يفسر يقتضيه تطهير الطهارة والاداء الاخر عن روبا والنسبة ان يفسر الكلام حيث لا يصح
عليه النسبة واداءه المتابعة لاداءه يمكن جوازاً في تفسير الكلام على ما سبق قوله ولا يفتقر الى التناهي على

الذي يفسر على المطلق وهو باطل
فان بعض السامع انما هو
الذي يفسر عن الاخر في قوله
والا يفتقر الى التناهي
فان بعض السامع انما هو
الذي يفسر عن الاخر في قوله
والا يفتقر الى التناهي

فوقه لا يجاب بغيره وحصل عن الجواب الى المقطع حيث لم يقل بارتداد واستمرار الظهور ان الشافعي لا يقول ان عامة
بقا النكاح جازا لارتداد بل يقول ان الارتفاع لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشافعي قاطعا
لا يستلزم كونه عليه لمعناه وعين مرجح في الشرح بان الشافعي جعل الردة عليه لبقا النكاح قسرا وجعل الردة
قاطعة للنكاح وانتهت خبره بانه لا تعين في فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العدة والرد وقاطعة
لما يكون في فساد النكاح ولا يثبت الشافعي مع السناني لكان استدلالا لبراه على بطلان لبقا النكاح مع الارتفاع
لانه لا يتعلق بمقتضى الكلام او ليس ههنا بيان ان النكاح قد يثبت لعدة نقصان تقضية كونه مسئلة لم يثبت
النكاح ان الشافعي قد ذهب الى ان النكاح لا يفسد في كل اوج بنية مطلقة لان المطلق للنية في العادة التي تترجم الى الفرض
والفصل في غير ذلك المطلق في الصلوة ومعلوم غير رمضان فاذا اتى المطلق للفرض لعل على تحقق بنية منفسا لغير
وليس بارتدادا او وضع بمعنى انه يثبت لعدة نقصان تقضية بل معنى ان فيه جعل قيد على المطلق وهذا مما لم يثبت
احدا مما وقع له الحكم على المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان هذا الوضوء هو ان يكون القياس على خلاف
مقتضى الادلة من الكتاب سنة والاجماع وثانها كون الوضوء شعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كبره
وصف شعرا بالتعظيم في روم تحقيق وبالسكس والخيار في الثانيين المذكورين من النوع الاول قوله
شيء ذو خطر وتعلق به توالم النفس بقاء الشخص كالكلام يتعلق ببقاء النوع ولا شك ان الخطر محتمل كونه
البيان لاطلاق التوبة نسبت بالتحريم والتقيد ولهذا كان طريق الوصول الى المارد والوصول الى الجاه
اليها الشرف في ترتيب شرائط التقيد في تعليق المطلوب على كونه ذا خطر فساد الوضوء لانه نقصان تقضية
من التوبة وليس قول الوضوء والتيمم طرانا بل عن الشافعي في شرائط البنية في الوضوء ان الوضوء لا يبيح طهارة
صلوة وكيف اقرنا لما كان اضحيا على احواله وانكارا لافراق وجوب طهارة في شرائط البنية من غير طهارة
ونقص تطهير البدن الثوب النجاسة تخفيفه فانه لا يشترط طهارة البدن في التقصير عن ملابسة ما لم يرد
بها التطهير على اي تعبد غير معقول لان معنى التطهير زالة النجاسة وليس على اعضاء الموضعي نجاسة تنزل
ولهذا لا تجس المار بملابسة ما لم يرد عليه الشارح بانها الصحة الصلوة عند عدم الغسل وحكم
بان الوضوء بغيره فيشرط البنية تحقيقا المعنى بالتعبد بخلاف تطهير الجنب فانه حقيقي لما فيه من ان النجاسة
مؤذنة لغيره فيقول المترص ان اردتم ان نفس التطهير في رفع الجذبة ازالة ما حكمه غير معقول
فمنع كيف المار بطهارة كانه مبرور فخلق الله للطهارة في صلواته فيصل من ازال النجاسة من جنته

[illegible]

كانت حكمية نوعي ولم يتوكلنا في التراب فانه في نفسه طوبى لا يصير مطهر الا بالقدسية وان تم ان الوضوء تطهير كغيره معنى انه ازالة
النجاسة حكمية حكم بها الشارع في غير جواز الصلوة بمعنى انها مانعة كالجاسة الحقيقية فلم يكن الا واجب بشرط النية في رفعها وانما
بالما الذي خلق له فانه امر معقول ان كان لهم في شرط النية طريقتان اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة فلما فيه تعليم الرب
بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء ونور على نور وكل قربة فهي مقفلة الى النية تحقيقا
لمعنى الاطراف قصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان ريد ان كل وضوء قربة فهو
فان من الوضوء ما هو بغيره الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن من الجنث وان ريد البعض فلما نراهم في انه محاج الى النية فالى الوضوء
لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوءه وقربته بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث لصير العبد
الى القيام بين يدي الرب فان قلت هو ما مور يا غيبل وهو فعل اختياري سبوق بالقصد فلا يحصل الانغماس من غير
قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاب غفاه تاهيل فيكون معنى الآية اذا اردت القيام الى الصلوة فتوضأ
لذلك قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليها ان الوضوء غير مقصود
وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل في الامور بغيره لان لما مطهر بطهر بخلاف التراب لا يصير مطهر الا بشرط الذي روي في الشرع
وهو كونه للصلوة كذا في مسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثير من شائخنا يظنون ان الامور بغير الوضوء تاهي
بني النية وذلك غلط فان الامور بعبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصودة سقطت حصول المقصود
العبادة كالمسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة لمحصل في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس ان التطهير
الاصابة غير معقول اوجب جلا ما دل ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجوز بالكل القليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن غسل
وفيه المخرج فيعبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسان في رتبة الحدث
وافادة الطهر لما في المنزل من القوة لكونه مطهر اطعوا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الجنث فانه نجاسة
حقيقية هيئية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفع المخرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالما معقول لكنه لا يصيد
استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو الحد والغسل للاعضاء الاربعة على طريقتي
التعليق غير معقول لان انتصاف النجاسة الحكمية اعني الحدث بجميع ابعدهن حكم الشرع فازالتها وتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي
هو اقل البدين خصوصا الذي هو غير خارج عنه ليجاسة الحقيقة المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعتقولة فيجب ان يحصل بدون النية
كالتميم الجليل ان لا يقتضا على الاعضاء الاربعة غير معقول فان لم يخرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتا وكبر
وكثير وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونماياتها طولها وعرضها بمنزلة اصولها واسماها لكونها محال
ومظهر للفعال سم انها منقطة للاصابة بالنجاسة ومنتهى لسهولة الغسل معقول ان شان مقبول الا انما في مقتضى النية وتزجها
عما يوجب على كل مني والحيف فانه قليل الوقوع فلا يخرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بهض قوله وعلم حاصل هذا
الكلام بيان المناقاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الية رحمه الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل الكلامين ثم رفع
المناقاة وحل الاشكال بالمناقاة فلما ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل واستغاله من الطهارة الى الجنث

[illegible]

غير معقول ونحو صاحب الهداية عن تأخير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول لما ورد في الاشكال على كلام فخر الإسلام رحمه الله فلا ريب
 ان يصح قياس غير السيلين على السيلين في الحكم كونه في جميع النجس منه سببا للحديث لان من شرط القياس ان يكون الحكم الاصل معقول المعنى اما على كلام
 صاحب الهداية فلا ريب وجب صحة قياس سائر المائعات على المائعات في رفع الحدث كما صح قياسنا عليه في رفع الحدث فاذلا ما لم يرد عدم معقولية النص للماء
 الجسمين في الحكمين و قد اشارة في ان مراد فخر الإسلام بعد معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقبل ادراك ذلك من غير زوال الطهارة
 اذ لا يقبل ان يتخيل ان لا يوجد خروج النجاسة من السيلين مراد صاحب الهداية بمعقولية ان اشارة لما حكم به زوال الطهارة عن البدن عن خروج النجس من
 السيلين ادراك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف لا ليس متجسسا على العقل على سبيل الاستثانة بين عدم استقلال العقل بدرك شي
 وبين ادراكه بجملة الشريعة روده واما داخل الاشكالين فوجه في الاول ان التعبر في القياس مع المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على
 اعم من ان يتصل بذلك ويتوقف على روده والشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين فيصير قياس غير السيلين وفي
 الثاني ان قياس المائعات على المائعات في رفع الحدث انما صح باعتبار انها قاعده وقرينة لا بمنزلة الماد وبذلك لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لما يتصور
 قلعة لا باعتبار انها مسطرة للمحل اي مغيرة له النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على المائعات في تطهير المحل عن النجاسة الحكيمه وتحتج بذلك
 ان النص الذي جعل المائعات من الحدث غير معقول وليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لئلا واذ لا ازالة حقيقة وعقد فلا تعدية الى
 سائر المائعات بخلاف الحدث فان ازالة المائعات امر معقول فتعدى الى سائر المائعات بجامع القام والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يقتضي
 ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكيمه وازالتها بالامر معقول ولهذا لم يتجه الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكيمه وازالتها معقول في الحدث
 والحدث لان العلة في الحدث هي القلم الموجود في الماد وغيره فيصير القياس في الحدث هي التطهير الحكم ولا يوجد في غير الماد لان القول التطهير هو الحكم
 لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماد مزيل لم صحة قياس المائعات لآخر كما في الحدث وان كان
 وصفا غير محلي ان يبين حتى ينظر انه لو وجد سائر المائعات لم لا على انه لو لم يوجد في المائعات التعليل بالعلة القاهرة ثم منها نظرا الاول فان
 ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الإسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكم للعقل معناه
 يجب ان يشترط في القلية كالتيتم واصله ان تطهير المائعات معقول لانه مطهر بطبيعته وانما يعنى بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل من
 الطهارة الى الحدث يعني ان المراد بالنص الغير معقول في باب الوضوء هو النص لادان على تغير محل من الطهارة الى النجاسة والنص الذي لا
 حصول الطهارة استعمالا للماء وبعض النسخ وانما تغير النص اي ان الثابت بالنص الغير معقول هو تغير محل الطهارة الى النجاسة ولم يقصود في ذلك
 ان المعبر في القياس مع المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص حله وان لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم
 واما انما قلنا عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السيلين معقول والاقتضاء على
 الاعضاء الاربع غير معقول لكنه يعدي ضرورة تعدي الاول وهذا لان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الإسلام
 بل لا يجب ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول منها هو مجرد تأخير خروج النجاسة من زوال الطهارة لما بينهما من التماثل في الاسباب
 النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان اصفه اذ ثبت في ذات كان التسبب
 جميع الذات كما في السيم والبصير وانما يتخيل التماثل بعلات الحدث والحدث لكان الضرورة او لما جاز بل السريان الى جميع البدن حتى على حكم
 اشارة بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يصنف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم اشارة بذلك الى هذا النص قوله

ان النجاسة
 لا تخرج من
 السيلين
 بل من
 جميع
 البدن
 لان
 النجاسة
 هي
 في
 جميع
 البدن
 لا في
 السيلين
 فقط
 وهذا
 هو
 المعنى
 الذي
 عليه
 الحكم
 في
 هذا
 الباب
 لان
 النجاسة
 هي
 في
 جميع
 البدن
 لا في
 السيلين
 فقط
 وهذا
 هو
 المعنى
 الذي
 عليه
 الحكم
 في
 هذا
 الباب

اقصى البدن بالنجاسة بحكم الشرح وانما لما قلنا من هنا حكمين بعد هذان والظهارة بخروج النجس من السيلين في الثاني
 زوال الحد من غسل الماهية والاربعه فحينئذ هي صاحب الماهية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى يبار الحاق غير السيلين
 بالسيلين لم يحجز الحاق سائر الماهيات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال من زوال الحد الثاني
 بخروج النجس من غير السيلين بغسل الماهية والاربعه بطريق التعدية من السيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان
 تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحد بخروج النجس من غير السيلين كما استوار اليه مع الروي في باب المروءة
 في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة السبع عند التفاضل وابطاحها عند التساوي وتحقيق ذلك ان شرط القياس ان يكون
 ثبت بخروج النجس من السيلين في غير تعدية فثبت بان ثبوت النجس من غير السيلين حكم كذا كذا حقيقة الماهية
 يرد كذا الاشكال على من حيث هو سبب ان تغير محل الغسل من الظاهرة الى النجاسة غير معقول لان تطهير الغسل بالاهية
 معقول لا يغير الماهية المعقولة ان العقل لا يتقبل بذكره وبذلك لا ينافي جواز القياس لاننا نقول لا ينطبق الجواب على دليل النقص
 لان الاعتبار في الاحتياج الى الغلبة والاستعانة بها هو كون الحكم ثابت بالنص تعديدا او معقولا بمعنى ان لا يدرى العقل معناه
 امي علمنا ويدرك المعنى ان لا يتقبل العقل بذكر الحكم او يتقبل وايفضل يزعم ان يكون المروءة لكن تطهير بالماء معقول
 ان الحكم بتطهير الحد بالماء مما يستقبل العقل بذكره لا يخفى في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل في فصل وقدم العمل الفردي
 فروع اخره المذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها في محققه المتكلمين امي الزيادة على المقدم لا الفائدة فان مقصودنا
 ليس معرفة فروع الاحكام ولكن في توضيح المصداير او مثال ومثاليين قوله فصل في انتقال القياس في قياسه من كلام
 الى آخره والكلام المنقول لانه كان غير علمه او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في
 الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس واثبات حكمه ولو كان لاثبات حكم آخر
 كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فحشو في القياس خارج
 عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون لاثبات علة القياس والانتقال في العلة والحكم جميعا
 والانتقال في العلة والحكم جميعا ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والانتقال في القياس فحشو في القياس خارج
 معتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس
 الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان
 ثبت علة القياس قوله بعد انما عرفت المظاهرة اشارة الى ان ذلك من مصطلحات بل المناظرة واداسهم في البحث
 كما يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فاما انتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من
 بنية الى بنية لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقيد ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب
 فلم جونا الانتقال اطلاق المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر له جوابا ولتأمل ان يقول لما كان الغرض
 اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقسم ظهر الحق بماي دليل كان وليس في قسم المعلل الانتقال من دليل الى اخر
 لا الى نهاية قسم لو انتقل في الاستدلال لكان لا يناسب المصداير فاما بقوله رقا مده فهو يكون انقطعا

[illegible]

الاستصحاب جهة لا بد له ان كان على ما كان لا الاشبات الملم كمن لا لا الزعم الغير مستدل على ان الاستصحاب لا يصلح
 جهة للاشبات بان الدليل الموجب الحكم لا يدل على البقاء وبهذا ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار
 بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بان لا يرد عدم الدلالة بطريق القطع فلا راد
 وان لا يرد بطريق النفي نعم ودعوى الضرورة والظهور في التزام غير مسموح خصوصا فيما يدعي التعميم بانه تقييده والشيء
 لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي لما انهم يدل على البقاء بمعنى انه لا يقيد
 ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلما سافنا لا دليل على البقاء غير مستقيم لان الحكم ليس
 ذلك كيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمقدم بل هو دليل على البقاء
 ام لا قوله ولصلح على الانكار اسي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة جهة
 على المدعى بمنزلة التامين فاقبل به نتيجه لانه المدعى فينتج ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لا لزوم للمدعى اثبات براءة
 ذمة المدعى عليه قوله ونسب التعليل بالنفي كما لا يقبل لانه لا يثبت التكاليف بشهادة الناسام الرجال لا ليس حال كالي وكما
 يقال لا لا يعيق على اخيه عند ادخوله في ملكه لعدم البعوضة كالبس العلم فان لم المالية لا موجب الحكم بعدم الثبوت لانه
 الناسام الرجال وكذا عدم البعوضة لا موجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بجهة اخرى اللهم لا لا ثبت للامام
 ان العلة واحدة فقط فمليزم من معناه عدم الحكم كما لا يقر ولا المقصود لا الضم لا ليس بمقصود لا لا يصح ان ثبت الضمان
 بجهة اخرى للامام على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير وعلما انه لا فائز بان التعليل بالنفي احدى اوجه الشرعية
 بمنزلة الاستصحاب حتى يبعد في هذا الفصل بل هو متك بقباس فاسد بمنزلة الاقضية الطردية وغيره بمنزلة التمسك
 الفاسد بالكتاب الهسته واما اذا ثبت نفي اجماع ان العلة واحدة فهو مستدل صحيح مرجح في النقص الاجماع
 كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فيستدل من مجرد الملزوم الى وجود الملزوم او من انتفاء الملزوم على انتفاء
 الملزوم وثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه ترجيح فاسد لاجل البقاء لوجه
 براسا قوله باب المعارضة والترجيح كما كانت الادلة الظنية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح
 بمعرفتها بما يعقبا حيث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تقيما للمقصود وتعارض السليين كما انها حيث يقتضي
 احدها ثبوت امر والآخر انتفاء في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوجهه فتابه
 واخر زمانا والمحل عما يقتضي حل المنكوة وحرمة امساها واتحاد الزمان من مثل حل وطى المنكوة قبل الحذف وحرمة
 عند الحذف وبالقيد الاخير اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنقص القياس لا التعارض بينهما ولتأمل ان يقول ان
 اراد اقتضا احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون لا يجاب واد على ما هو وعليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
 المحل والزمان لتغاير حل المنكوة وحرمة امساها وكذا المحل قبل الحذف عنده والافلا به من اشتراط امور اخر مثل اتحاد
 المكان والشرط ونحو ذلك لا بد منه في تحقق التساقيف وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة في قوة تخصيص
 وهو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثير ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

والاصل على
 الدليل لا يصلح جهة لا بد له ان كان على ما كان لا الاشبات الملم كمن لا لا الزعم الغير مستدل على ان الاستصحاب لا يصلح
 جهة للاشبات بان الدليل الموجب الحكم لا يدل على البقاء وبهذا ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار
 بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بان لا يرد عدم الدلالة بطريق القطع فلا راد
 وان لا يرد بطريق النفي نعم ودعوى الضرورة والظهور في التزام غير مسموح خصوصا فيما يدعي التعميم بانه تقييده والشيء
 لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي لما انهم يدل على البقاء بمعنى انه لا يقيد
 ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلما سافنا لا دليل على البقاء غير مستقيم لان الحكم ليس
 ذلك كيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمقدم بل هو دليل على البقاء
 ام لا قوله ولصلح على الانكار اسي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة جهة
 على المدعى بمنزلة التامين فاقبل به نتيجه لانه المدعى فينتج ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لا لزوم للمدعى اثبات براءة
 ذمة المدعى عليه قوله ونسب التعليل بالنفي كما لا يقبل لانه لا يثبت التكاليف بشهادة الناسام الرجال لا ليس حال كالي وكما
 يقال لا لا يعيق على اخيه عند ادخوله في ملكه لعدم البعوضة كالبس العلم فان لم المالية لا موجب الحكم بعدم الثبوت لانه
 الناسام الرجال وكذا عدم البعوضة لا موجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بجهة اخرى اللهم لا لا ثبت للامام
 ان العلة واحدة فقط فمليزم من معناه عدم الحكم كما لا يقر ولا المقصود لا الضم لا ليس بمقصود لا لا يصح ان ثبت الضمان
 بجهة اخرى للامام على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير وعلما انه لا فائز بان التعليل بالنفي احدى اوجه الشرعية
 بمنزلة الاستصحاب حتى يبعد في هذا الفصل بل هو متك بقباس فاسد بمنزلة الاقضية الطردية وغيره بمنزلة التمسك
 الفاسد بالكتاب الهسته واما اذا ثبت نفي اجماع ان العلة واحدة فهو مستدل صحيح مرجح في النقص الاجماع
 كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فيستدل من مجرد الملزوم الى وجود الملزوم او من انتفاء الملزوم على انتفاء
 الملزوم وثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه ترجيح فاسد لاجل البقاء لوجه
 براسا قوله باب المعارضة والترجيح كما كانت الادلة الظنية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح
 بمعرفتها بما يعقبا حيث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تقيما للمقصود وتعارض السليين كما انها حيث يقتضي
 احدها ثبوت امر والآخر انتفاء في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوجهه فتابه
 واخر زمانا والمحل عما يقتضي حل المنكوة وحرمة امساها واتحاد الزمان من مثل حل وطى المنكوة قبل الحذف وحرمة
 عند الحذف وبالقيد الاخير اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنقص القياس لا التعارض بينهما ولتأمل ان يقول ان
 اراد اقتضا احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون لا يجاب واد على ما هو وعليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
 المحل والزمان لتغاير حل المنكوة وحرمة امساها وكذا المحل قبل الحذف عنده والافلا به من اشتراط امور اخر مثل اتحاد
 المكان والشرط ونحو ذلك لا بد منه في تحقق التساقيف وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة في قوة تخصيص
 وهو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثير ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

للتساوي وقوله تعالى لا تعجل بالحق حتى ياتوا بك بالبينات ولا يصور الترجيم لانه فرغ التباين في احتمال النقص فلا يكون للاساليب الغيبية في قوله وان تساوي بالقوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيم على السواء اذ لا مانع من ذلك الحكم بما هو متوقف وجعل الدليلين بمنزلة السدوم ولا يلزم
اجتماع النقيضين وارتفاعهما اذ الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين في الترجيم في النتيجة جعل الشيء راجعا الى
فاصل زمانا ويطبق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان الى القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وبهذا معنى
قوله هو اقتران الدليلين الفني باخر قوي به على معارضة وشترط ان يكون تابعا حتى لو قومي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا
فلا يقال النهج راجع على القياس لعدم المتعارضين في ما هو من معناه اللغوي وهو نظاير زيادة احد الشكليات على الآخر وصفا
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذ اردت جانب الموازن حتى مات كفته فلا بد من قيام التماثل ولا ثم ثبوت الزيادة بما هو
بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به لماثلة ابعدا ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصد في العادة قال اللام
الشرحي السبعي زيادة وزنه على الشدة في احد الجانبين رجحانا لان لماثلة يتوقف به اصلا على زيادة الجثة ونحوها رجحانا لان لماثلة لا
بما عادة وبهذا من قوله عليه السلام للموازن حين اشترى سراديل بدرهمين زن وارجح قاله معاشر الناس انما انزل في شيء
عليه فضلا قليلا يكون ما له من الزيادة الاوصاف كزيادة الجدة لا قدر القصد بالوزن عادة للزوم الربو في قضاء الديون في الميزان
يكون به سلطان شبه الشاه فظهر ان جملة بمنزلة الجدة اولى من جملة في حكم العام على ذهاب اليد المصروفة لانه اوفى بتحقيق معنى النتيجة
قوله والعن بالقوي يعني اذ اولى دليل على ثبوت شيء والاخر على تنافه فانما ان يساوي في القوة اولا وعلى الثاني ان يكون
زيادة احد هما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة والترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيم وفي الثالثة معارضة
حقيقة فلا ترجيم لاتباعه على المتعارض المنبئ عن التماثل في حكم العصورين لا يفرق بين ان يعمل بالقوي ويترك لاضف لكونه في حكم العام
بنسبة الى القوي اما الصورة الاولى فهي تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوا في العدد كما تعارض بين آية اولا
كالعارض بين آية وآيتين وسنة وسنتين وقياسين فان ذلك اليف من قبيل المتساويين في الترجيم ولا قوة بكثرة
الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فكما انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بما اشاروا اليه ان بين آيتين وقراءتين في
سنتين فيكون فعليا او مختلفين آية وسنة في قوتها كالشبه والمتواتر فان علم المتأخر منها فاستخدم اوله لم يصلح المتأخر منها كقولهم
المتأخر عن الكتاب ولمسته المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والافان لكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من
الحكم او المحل الزمان فذلك لا يترك العن بالدليلين ان كان المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس قول الصحابي يصار اليه
والا فترك الحكم على ان كان عليه قبل ورود الدليلين في معنى تقريره لاحول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ
لا يصور فيها التقدم والتأخر وانه لا يقيم التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نصوص اجماع اذ لا ينفق اجماع مخالف
قطعي وانه لا ترتيب بين القياسين قول الصحابي بل بما في مرتبة واحد يعمل باحدهما بشرط تجري كما في القياسين وعند من
وجب تعليل الصحابي ولو لم يمدح القياس كجيب الجيب المبدع ولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التلويح من
ان تم التعارض بين اثنين فاليل الى قول الصحابة وان وقع بينهما فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس قول الصحابي
مثال المصير السنة عند تعارض الآيتين قوله نعم فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله تعالى فاقرؤوا القرآن فليست له حكمة ولا حكمة

[illegible]

تعارضا فخرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان الامام نقرة الامام لقراءة ومثال المقيس القياس عند تعارض السنتين
ماروى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضي الله
عنها انه عليه السلام صلانا ركعتين باربع ركوعات واربعة سجودات تعارضا فخرنا الى القياس على سائر الصلوة وهما ولو لم يجرى جوابا
لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانبها وفي جانب بيتان وفي جانب بيت وفي الاخر حديثان لا يترك الآية الواحدة و
لا الحديث الواحد بل يصار الى الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس فلا ترجيح بالكثرة ولا يترجم من الترجمة الآية ولهنة على اثنين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس حديثين في العبد جدا لان كان اعتبار تقوى الآية بهنة
او تقوى السنة بالقياس فاجاب تقوى الدليل بما هو وانه فلم يجوز تقوية بما هو مشكوك ان كان باعتبار ساقط التعارضين ووقوع
العمل بالسنة او القياس السالم عن التعارض فلم يجوز ساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة وفاء
ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادلة يجوز ان يصير بمنزلة الساتم للتقوى فيرجح بخلاف المثال ويقال القياس غير متاخر
عن السنة ولهنة الكتاب بالتعارضان يتساطان ويقع العمل بالتاخر والى هذا يشير كلامه في المسألة الشكر قوله لانه انما يتحقق
التعارض اذا اختلف زمان رويهما ليس المراد ان تعارض الدليلين متناقض القضييتين موقوف على اتحاد زمان رويهما وكما
على ما سبق الى بعض الما دام العائنة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض ان التكلم بالقضييتين في انهما لهما زمان نسبة
للقضييتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس قائم هذا لم يكن ختافضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعدة
انه ليس قائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم حديثهما
الاخر ولو علم كان المتاخر اسخا للمقدم ولا شك ان الدليلين المتناقضين لا يصح ان يشار الى ذلك بقوله كافي في سور البخار
قبل الشك في الطهارة تعارض الاثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روى
عن جابر رضي الله تعالى عنه صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما ففضلت الحزم قال نعم وما ففضلت لبام روى النسب رضي الله تعالى عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحرم الابلية فانها حرام وبها يوجب نجاسة لسور التي طهارة اللعاب المتولد من اللحم نجس فان وثق طهارة
قياسا على الصريح في الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في الصم الروايتين وقيل الشك في الطهارة لا خلاف في حرمة
لحم الحرم وابطاحه والاستثناء في اللحم يورث الاشتباه في السور التي طهارة اللعاب المتولد منه وبها فضعف لان وله الابطاح لا سيما في
الحرمة في القوة حتى ان حرمه مما يكاد يحكم عليه كيف ولو تعارضا كان دليل التحريم راجحا كافي في القسم حيث يحكم نجاسة سوره وقد ثبت انه
لا خلاف في المعنى ان الشك في طهارة انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان الحكم
بطهارة الماد وعدم طهوريته لانه كان ظاهر اليقين المتوضي محمد فلا يزيل بالشك طهارة الماد ولا حدث المتوضي انما لم يحكم بطهارة
لانه يلزم منه الحكم بربو والحدث بالشك فلا معنى للطهارة لانه ان يكون احد الدليلين بالكلية لا تقرير للاصول واذا لم يكن بد من
ادنى عدول عن الاصل ضرورة انتظام الحكم بمقتضى الطهارة في الماد والحدث في المتوضي اخذ بالاقص والتزم الحكم بسبب الطهارة
او ليس فيه ايراد الدليلين بالكلية بخلاف ما لو حكم بمقتضى الطهارة والى ذلك ما من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة
والطهارة وعدمها يشير كلامه في حصر الاول بان لا خلاف في الطهارة والنجاسة واثارتا نيا لانه ان الشك

[illegible]

في الطهارة حيث قال ولا يزيل الحدث لو توضع الشك في زوال الحدث فظن ان ليس معنى الشك ان الحكم غير مسلم
 ولا يظنون بل معناه تعارض الادلة وجوب الوضوء بسور الحار حيث لا ادله وادله وجوب الطهارة في البسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما جبر
 الحكم بطهارته وذكره في الاسلام في البسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما جبر
 بطهارته واخر نجاسته فانه طاهر والاشكال في حرمة ثمة ترجيح الجائز من الادلة لم نجعل للماء كافي من الضرورة
 والبسوطي والحار ترابط في الدور والافقية في شرب من الاواني الا ان الضرورة في المصالح فيكون الضرورة
 اشد فالجاء لم يلغ في الضرورة حد الهرة حتى يكلم بطهارة سورة لاني عدم ضروره حد الكلب حتى يكلم نجاسته سورة بقي
 امره شكلا واداه احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضمن اليه التيمم فيلزم التيمم مع وجوب الماء الطهور احتمال القول وهو باين
 آيتين وقرائتين يعني في آية واحدة قرأت الجبر والمنصب قوله تعالى واسموا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان لا ولي
 تقصصه من الرجل الثانية عندما على ما يولد بيب فان قيل الجبر محمول على الجوار والحال على على المغسول توفيقا بين
 القرائتين كما في قوله جبر ضرب خرب مارش بارو وقول زهير لب المراح بها وغير ما بعدى سوا في العمود والعطر
 فان القطر معطوف على سوا في الجبر الجوار وقول الفرزدق قبل ان مات انا لك راكب الى آل بسطام قيس
 فحيا طرب تخفض خاطب الجوار مع عطفه على راكب عورض ان المنصب محمول على اعطفت على المحل جميعا بين آيتين
 كما في قوله يزيد في نجد وغور افانرا على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو عراب شايع ومستفيض من ما يدعى اعتبار
 العطف على الاقرب وعدم وقوع فصل لا جنبي الوجوه في القرائتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل
 هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يقرب غاية في الشرع فيكون من قبل الشك كانه في قوله قلت اني ابيته فمبغيا
 وفائدة التخيير عن السرف المعنى او الاجل فلهذا السرف لم يلبس عليها فخطف على المسح لانه لا يمسح للمكن لبيته على جوب
 الاقتصار كانه قيل غلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر عن الغسل هو القدر الذي يدل عليه الواو
 فلا يلزم الجهم بين الحقيقة والحجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما شتهر من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله
 تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء من ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود
 من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تحقيقا في اثار الغسل جهم بين الادلة وتفاوتها
 للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العدة بتعيين قوله المختص يقتضي اعتبار في التعارض اتحاد الحكم
 والحل والزمان فاذا تساوى التعارضان لم يكن توفيقا احدهما يطلب التخلص من قبل الحكم المحل والزمان
 بان ثم اتحاد ما الاوالم المختص قبل الحكم فعلى وجهين هما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثانيا باحد

فلا مثبت بانك قوله وعلم ان الشئ الذي لا يجده محرم ولا يبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل انشره فان قلت
 ما لا يجده محرم ولا يبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها او مكروها بالميم يايقال المحرم فان الاباحة قد يطلق على
 المنع من الفعل سواء كان بطريق الوجوب والذات الكراهية وكذا قال الشئ الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه
 لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انتهى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان
 اضطرارا كالنفس نحوة فليس بمندوب الا عند من جوز تخفيف المحرم وان كان اختياريا كالمكروه فالحكم بالاباحة عند بعض المعتزلة
 وبعض الفقهاء من الغيبة والشافعية والمعتزلة البعدانية وبعض الشيعة والمتوقف عند الاشعرى الصيرفي ومثل
 الخلاف في الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيما حسن لاقيم واما التي يقتضيها العقل فهي عند من يقيم في الوجوب
 والمندوب والمكروه والمباح لانه كواشتمل احد طرفيها على مفردة فاما فعله فمكره وتركه فواجب ان لم يشتمل
 عليهما فان شتمل على مشترك على صلح فاما فعله فمندوب وتركه مكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه مسئلة
 تورد في الاصول الشافعية والاشعرية التفرع الى مذهب المعتزلة في ان العقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة
 لا يوصف عند من شئ من الاحكام اذ اقررت بما يقع على الميم ان ردت بالاباحة الاحرج في الفعل بالترك فلا نزاع وان
 اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل يستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه العقل بحسن القبح في حكم
 الشارع فان استدلل بان الله تعالى خلق العبد وانفع به في الحكمة يقتضيه اباحة تحصيل المقصود قطعها والالكان عبثا
 خاليا عن الحكمة وينقض فحوا بالمعارضة بانه تلك الغير فيجزم التعريف فيه والحل بانه بخلقها المشتبه بتفسير عنه فينا عليه
 فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان ردت حكم الشارع بالحكمة في الازل فغير معلوم والتقدير ان المحرم و
 لا يبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان ردت العقاب على الانتفاع
 فقط لقوله تعالى وما كان مستحيين بحيث رسول الله ان يدل على نفي التعديت عليه ماصد قبل البعثة فان قلت الحكم بخطر والعقاب
 على الانتفاع متلازمان فكيف جزم بطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بخطر لا يستلزم العقاب كالحج والعقود يقال
 المحرم من عدم الحرمة معلوم قطعاً فان تلك لا ينزف هو في غاية الجود واخذ بمكروه قطرة من كاس البحر لا يدرك العقل تحريمها
 فان استدلل انه تعرف في ملك الغير بغير اذنه فيجزم بحسب حاجته تعرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة غايته يستقي على اسم
 ولو سلم ذلك فمن لم يمتنع بغيره بالتعرف في ملكه والملك فيما نحن فيه منعرفه فان قلت اذا كان الخلاف لا يلايد بالعقل
 حسنه ولا قبحه على اذكرتم فكيف يصح القول بحرمته وابطاحه قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن مارة الفسدة وبالحكمة
 عدمه في الايمان في عدم ادراك العقل فيه خصوصية متخصة او متعينة واما الوقف فقد تارة بعد الحكم وتارة بعدم العلم
 بالحكم المسمى في التصديق بثبوت الحكم لا يدرك ان هناك حكما ام لا او بما معنى نفى تصور الحكم على التعيين مع
 التصديق بثبوت حكمه في الجملة اى لا يدرك ان الحكم خطر وابطاحه وانه هو التحريم عند الضرر اما الاول وهو المتوقف
 عدم الحكم بظن وجه احدها انه جزم بغير العلم لا توقف القول اى في توقفه بالعلم لا توقفه باعتباره بالعلم
 بمعنى انه يقتضيه عدم العمل بالفعل تكلف واما بان الحكم قد يعمد الاشعرى فلا يصح عدمه التكليف بالمعجزة

وتجوز ان يقال ان الشئ الذي لا يجده محرم ولا يبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل انشره فان قلت
 ما لا يجده محرم ولا يبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها او مكروها بالميم يايقال المحرم فان الاباحة قد يطلق على
 المنع من الفعل سواء كان بطريق الوجوب والذات الكراهية وكذا قال الشئ الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه
 لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انتهى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان
 اضطرارا كالنفس نحوة فليس بمندوب الا عند من جوز تخفيف المحرم وان كان اختياريا كالمكروه فالحكم بالاباحة عند بعض المعتزلة
 وبعض الفقهاء من الغيبة والشافعية والمعتزلة البعدانية وبعض الشيعة والمتوقف عند الاشعرى الصيرفي ومثل
 الخلاف في الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيما حسن لاقيم واما التي يقتضيها العقل فهي عند من يقيم في الوجوب
 والمندوب والمكروه والمباح لانه كواشتمل احد طرفيها على مفردة فاما فعله فمكره وتركه فواجب ان لم يشتمل
 عليهما فان شتمل على مشترك على صلح فاما فعله فمندوب وتركه مكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه مسئلة
 تورد في الاصول الشافعية والاشعرية التفرع الى مذهب المعتزلة في ان العقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة
 لا يوصف عند من شئ من الاحكام اذ اقررت بما يقع على الميم ان ردت بالاباحة الاحرج في الفعل بالترك فلا نزاع وان
 اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل يستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه العقل بحسن القبح في حكم
 الشارع فان استدلل بان الله تعالى خلق العبد وانفع به في الحكمة يقتضيه اباحة تحصيل المقصود قطعها والالكان عبثا
 خاليا عن الحكمة وينقض فحوا بالمعارضة بانه تلك الغير فيجزم التعريف فيه والحل بانه بخلقها المشتبه بتفسير عنه فينا عليه
 فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان ردت حكم الشارع بالحكمة في الازل فغير معلوم والتقدير ان المحرم و
 لا يبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان ردت العقاب على الانتفاع
 فقط لقوله تعالى وما كان مستحيين بحيث رسول الله ان يدل على نفي التعديت عليه ماصد قبل البعثة فان قلت الحكم بخطر والعقاب
 على الانتفاع متلازمان فكيف جزم بطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بخطر لا يستلزم العقاب كالحج والعقود يقال
 المحرم من عدم الحرمة معلوم قطعاً فان تلك لا ينزف هو في غاية الجود واخذ بمكروه قطرة من كاس البحر لا يدرك العقل تحريمها
 فان استدلل انه تعرف في ملك الغير بغير اذنه فيجزم بحسب حاجته تعرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة غايته يستقي على اسم
 ولو سلم ذلك فمن لم يمتنع بغيره بالتعرف في ملكه والملك فيما نحن فيه منعرفه فان قلت اذا كان الخلاف لا يلايد بالعقل
 حسنه ولا قبحه على اذكرتم فكيف يصح القول بحرمته وابطاحه قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن مارة الفسدة وبالحكمة
 عدمه في الايمان في عدم ادراك العقل فيه خصوصية متخصة او متعينة واما الوقف فقد تارة بعد الحكم وتارة بعدم العلم
 بالحكم المسمى في التصديق بثبوت الحكم لا يدرك ان هناك حكما ام لا او بما معنى نفى تصور الحكم على التعيين مع
 التصديق بثبوت حكمه في الجملة اى لا يدرك ان الحكم خطر وابطاحه وانه هو التحريم عند الضرر اما الاول وهو المتوقف
 عدم الحكم بظن وجه احدها انه جزم بغير العلم لا توقف القول اى في توقفه بالعلم لا توقفه باعتباره بالعلم
 بمعنى انه يقتضيه عدم العمل بالفعل تكلف واما بان الحكم قد يعمد الاشعرى فلا يصح عدمه التكليف بالمعجزة

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, filling the main body of the page. The text is arranged in horizontal lines, with some variations in line length and spacing. The script is dense and characteristic of historical Islamic manuscripts.

Vertical marginal notes on the right side of the page, written in the same cursive script as the main text. These notes provide additional commentary or corrections related to the main body of the text.

Horizontal marginal notes at the bottom of the page, written in the same cursive script. These notes are positioned below the main body of text and may serve as a summary or further elaboration on the preceding content.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation from the previous page, located at the top of the document.

Main body of handwritten text in a cursive script, organized into a single column within a rectangular frame.

Extensive handwritten text in a cursive script, continuing from the main body and filling the right side of the page.

Handwritten text in a cursive script, located at the bottom of the page, possibly a concluding section or a separate note.

[illegible]

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲
 ۴۸۳
 ۴۸۴
 ۴۸۵
 ۴۸۶
 ۴۸۷
 ۴۸۸
 ۴۸۹
 ۴۹۰
 ۴۹۱

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript page. The text is written in a single column, flowing from top to bottom. The script is dense and characteristic of historical Arabic or Persian manuscripts. The page is numbered '10' in the top right corner.

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the entire page. The text is arranged in horizontal lines, with some lines being more prominent than others. The script is dense and flowing, characteristic of historical manuscript writing.

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, arranged in multiple lines. The text is dense and appears to be a list or a series of entries, possibly related to a historical document or a manuscript. The script is highly stylized and difficult to decipher without specialized knowledge.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript or ledger, with multiple lines of text and some numerical entries.

والتاريخ المذكور في
الكتاب المذكور

Handwritten text at the top of the page, likely a header or title, written in a cursive script.

Main body of handwritten text, organized into several horizontal lines. The script is dense and characteristic of historical Persian or Arabic manuscripts.

Extensive handwritten text on the right side of the page, continuing the narrative or providing additional commentary. It includes a large, stylized number '۵۵' (55) in the middle section.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a footer or concluding remarks.

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

۱- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۲- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۳- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۴- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۵- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۶- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۷- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۸- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۹- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم
 ۱۰- در صورتی که در این مورد هیچگونه اطلاعی نداشته باشم

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

چند روز بعد

۱۰۰
 ۹۹
 ۹۸
 ۹۷
 ۹۶
 ۹۵
 ۹۴
 ۹۳
 ۹۲
 ۹۱
 ۹۰
 ۸۹
 ۸۸
 ۸۷
 ۸۶
 ۸۵
 ۸۴
 ۸۳
 ۸۲
 ۸۱
 ۸۰
 ۷۹
 ۷۸
 ۷۷
 ۷۶
 ۷۵
 ۷۴
 ۷۳
 ۷۲
 ۷۱
 ۷۰
 ۶۹
 ۶۸
 ۶۷
 ۶۶
 ۶۵
 ۶۴
 ۶۳
 ۶۲
 ۶۱
 ۶۰
 ۵۹
 ۵۸
 ۵۷
 ۵۶
 ۵۵
 ۵۴
 ۵۳
 ۵۲
 ۵۱
 ۵۰
 ۴۹
 ۴۸
 ۴۷
 ۴۶
 ۴۵
 ۴۴
 ۴۳
 ۴۲
 ۴۱
 ۴۰
 ۳۹
 ۳۸
 ۳۷
 ۳۶
 ۳۵
 ۳۴
 ۳۳
 ۳۲
 ۳۱
 ۳۰
 ۲۹
 ۲۸
 ۲۷
 ۲۶
 ۲۵
 ۲۴
 ۲۳
 ۲۲
 ۲۱
 ۲۰
 ۱۹
 ۱۸
 ۱۷
 ۱۶
 ۱۵
 ۱۴
 ۱۳
 ۱۲
 ۱۱
 ۱۰
 ۹
 ۸
 ۷
 ۶
 ۵
 ۴
 ۳
 ۲
 ۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten manuscript page from the 'Mushaf al-Furqan' (Quran). The text is written in Arabic script, featuring large, stylized letters characteristic of classical Islamic calligraphy. The page contains several lines of verse, with some words highlighted in red ink (rubrication). The right margin includes additional handwritten notes or commentary.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the majority of the page. The text is organized into several horizontal lines, with some lines being more prominent than others. The script is dense and characteristic of historical manuscript writing.

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten text in a script, likely Indic, with a central heading that appears to be "Hhad". The text is arranged in multiple columns, with some lines underlined. The script is dense and cursive.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, covering the majority of the page. The text is arranged in horizontal lines, with some lines being more prominent than others. The script is dense and characteristic of historical Islamic manuscripts.

Handwritten text in a rectangular frame, likely a central column or a specific section of a manuscript. The script is dense and appears to be in a historical or religious context.

Handwritten text in a diagonal column on the right side of the page. The script is consistent with the central column, suggesting a continuous text or a related section.

Handwritten text in a diagonal column on the bottom left side of the page. This section also appears to be part of the same manuscript.

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in a single column, filling most of the page area.

Handwritten text in a cursive script, likely a marginal note or a separate entry. This text is written vertically along the left margin of the page.

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript page from a historical document or book. The text is dense and covers most of the page area.

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript page. The text is written in a single column, with some lines starting with a large initial letter. The script is dense and appears to be a form of Arabic or Persian calligraphy.

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a note, written diagonally across the page.

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or a page from a book. The text is written in a cursive style and is organized into several lines, some of which are separated by horizontal lines. The content appears to be a collection of verses or a narrative, possibly related to the Quran or a religious text. The handwriting is dense and fills most of the page.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[The page contains dense handwritten Persian script in Nasta'liq style, arranged in approximately 20 horizontal lines. The ink is dark brown or black on aged paper.]

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, arranged in approximately 15 horizontal lines. The text is dense and appears to be a continuous passage. The script is highly stylized, with many ligatures and flourishes. The lines are closely spaced and fill most of the page area.

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

اذا استقرض

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

* * *
 ۱- ...
 ۲- ...
 ۳- ...
 ۴- ...
 ۵- ...

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the majority of the page. The text is written in dark ink on aged, slightly discolored paper. The script is dense and fills most of the page area.

(Handwritten signatures and names in Urdu script)

Handwritten text at the top of the page, likely a header or title, written in a cursive script.

Main body of handwritten text, consisting of several lines of cursive script. The text appears to be a continuous narrative or a list of items, with some lines starting with large, decorative initial letters.

Extensive handwritten text on the right side of the page, continuing the narrative or list from the main body. It is written in a cursive script and occupies a significant portion of the right margin.

Handwritten text at the bottom of the page, likely a footer or concluding remarks, written in a cursive script.

[illegible]

[The page contains multiple columns of handwritten Persian script, which is mostly illegible due to extreme blurring and low resolution.]

والله اعلم

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, arranged in multiple lines. The text is written on a light-colored background with a vertical line on the left side. The script is dense and flowing, characteristic of historical manuscript writing.

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the entire page. The text is arranged in horizontal lines, with some lines being more prominent than others. A large, stylized number '26' is visible in the center of the page, possibly indicating a page number or a section marker. The handwriting is dense and fluid, characteristic of historical manuscript styles.

اَللّٰهُمَّ

[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation from the previous page, located at the top of the document.

Handwritten text in a cursive script, forming the main body of the document. The text is densely packed and covers most of the page area.

Handwritten text in a cursive script, located on the right side of the page, possibly serving as a commentary or a separate entry.

Handwritten text in a cursive script, located at the bottom of the page, likely a concluding statement or signature.

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, arranged in multiple lines. The text is written on a light-colored background with faint horizontal lines. The script is dense and flowing, characteristic of historical manuscript writing. The text is arranged in multiple lines, with some lines being more prominent than others. The overall appearance is that of a historical document or a page from a manuscript.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, covering the majority of the page. The text is arranged in horizontal lines, with some lines being more prominent than others. The script is dense and characteristic of historical Islamic manuscripts.

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation from the previous page, located at the top of the document.

Handwritten text in a cursive script, forming the main body of the document. The text is arranged in a single column and appears to be a continuous narrative or a list of items.

Handwritten text in a cursive script, located on the right side of the document. This section appears to be a continuation of the text from the main body, possibly a commentary or a separate list.

Handwritten text in a cursive script, located at the bottom of the document. This section appears to be a conclusion or a final note, possibly a signature or a date.

[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the entire page. The text is arranged in horizontal lines, with some lines being more prominent than others. The script is dense and flowing, characteristic of historical manuscript writing.

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

٥
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
 والحمد لله رب العالمين
 في شهر ربيع الأول سنة ١٢٠٠
 في يوم الاثنين الثاني عشر
 من الشهر المذكور حضر
 في دار المجلس
 من مشايخنا
 والحمد لله رب العالمين
 في شهر ربيع الأول سنة ١٢٠٠
 في يوم الاثنين الثاني عشر
 من الشهر المذكور حضر
 في دار المجلس
 من مشايخنا
 والحمد لله رب العالمين

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, filling the majority of the page. The text is arranged in horizontal lines, with some lines being more prominent than others. The script is dense and characteristic of historical Islamic manuscripts.

1. مجلس
 2. مجلس
 3. مجلس
 4. مجلس
 5. مجلس
 6. مجلس
 7. مجلس
 8. مجلس
 9. مجلس
 10. مجلس

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, arranged in a single column. The text is dense and appears to be a continuous passage, possibly a letter or a section of a manuscript. The script is highly stylized and characteristic of the period.

[illegible]

[illegible][illegible]

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript page from a historical document or book. The text is dense and covers most of the page area.

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Urdu, covering the majority of the page. The text is arranged in approximately 15 horizontal lines, with some lines being more densely written than others. The script is highly stylized and characteristic of the period.

Handwritten marginal notes at the top of the page, written diagonally from right to left.

Main body of handwritten text, written horizontally from right to left. The text is dense and appears to be a continuous narrative or a collection of related entries.

Handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the text or providing commentary on the main body.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, continuing the text or providing commentary on the main body.

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely Persian or Arabic, arranged in multiple lines. The text is written on a piece of paper with a vertical crease down the center. The script is dense and flowing, characteristic of historical manuscript writing. The paper shows signs of age, including discoloration and some wear along the edges.

Handwritten marginal notes in Persian script, likely commentary or additional text related to the main manuscript.

Main body of handwritten text in Persian script, consisting of multiple lines of dense cursive script.

[illegible]

فصل الغفران المجمع عليه لصحة عمدا

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

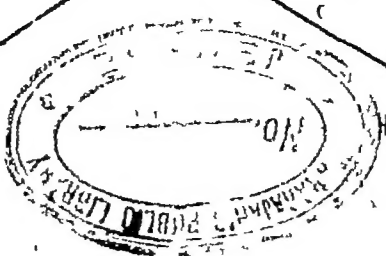
۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱
 ۴۷۲
 ۴۷۳
 ۴۷۴
 ۴۷۵
 ۴۷۶
 ۴۷۷
 ۴۷۸
 ۴۷۹
 ۴۸۰
 ۴۸۱
 ۴۸۲
 ۴۸۳
 ۴۸۴
 ۴۸۵
 ۴۸۶
 ۴۸۷
 ۴۸۸
 ۴۸۹
 ۴۹۰
 ۴۹۱
 ۴۹۲
 ۴۹۳
 ۴۹۴
 ۴۹۵
 ۴۹۶
 ۴۹۷
 ۴۹۸
 ۴۹۹
 ۵۰۰
 ۵۰۱
 ۵۰۲
 ۵۰۳
 ۵۰۴
 ۵۰۵
 ۵۰۶
 ۵۰۷
 ۵۰۸
 ۵۰۹
 ۵۱۰
 ۵۱۱
 ۵۱۲
 ۵۱۳
 ۵۱۴
 ۵۱۵
 ۵۱۶
 ۵۱۷
 ۵۱۸
 ۵۱۹
 ۵۲۰
 ۵۲۱
 ۵۲۲
 ۵۲۳
 ۵۲۴
 ۵۲۵
 ۵۲۶
 ۵۲۷
 ۵۲۸
 ۵۲۹
 ۵۳۰
 ۵۳۱
 ۵۳۲
 ۵۳۳
 ۵۳۴
 ۵۳۵
 ۵۳۶
 ۵۳۷
 ۵۳۸
 ۵۳۹
 ۵۴۰
 ۵۴۱
 ۵۴۲
 ۵۴۳
 ۵۴۴
 ۵۴۵
 ۵۴۶
 ۵۴۷
 ۵۴۸
 ۵۴۹
 ۵۵۰
 ۵۵۱
 ۵۵۲
 ۵۵۳
 ۵۵۴
 ۵۵۵
 ۵۵۶

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

6623



17 4/5

[illegible]

१५३३

تبریز ۱۰ محرم الحرام ۱۲۸۵ هجری قمری

အကျဉ်းချုပ်အားဖြင့်ဆိုလျှင် ဤကဏ္ဍသည် အောက်ပါအတိုင်း ဖွဲ့စည်းထားသည်။

و من انما في هذا الكتاب من فوائد كثيرة لا يمكن ان يحيط بها في هذا الموضع

[Handwritten signature]

[illegible][illegible][illegible]

و اما در این کتاب که از کتب معتبره است و در آنجا که

سنة ١٠٠٠ هـ

مجلس اول در بیان احوال و سیرت حضرت امام علی علیه السلام

[illegible]

لَا يَخْشَى الْفِتْنَةَ وَهُوَ الْغَالِبُ

و بعد از آنکه در این شهر رسید و در روز شنبه

习

